

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 92
ΤΕΥΧΟΣ 827
ΜΑΡΤΙΟΣ - ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2009

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ
Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἤ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ
ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 15 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

σελ.

ISSN 1011-3010

Ἀριθμ. Πρωτ. 94

+ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ

ΕΛΕΩι ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ,
ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩι ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ,
ΧΑΡΙΣ ΕΙΗ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ
ΚΑΙ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, ΠΑΡ' ΗΜΩΝ ΔΕ ΕΥΧΗ,
ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΩΡΗΣΙΣ

Λόγος Κατηχητήριος ἐπὶ τῇ ἐνάρξει τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς τοῦ σωτηρίου ἔτους 2009.

«Δεῦτε λαοί, σήμερον ὑποδεξώμεθα
τῶν νηστειῶν τὸ χάρισμα
ὡς θεοδώρητον καιρὸν τῆς μετανοίας. . .»
(Δευτέρα Α' Ἑβδομάδος Νηστειῶν).

Ἀδελφοὶ καὶ τέκνα ἀγαπητὰ ἐν Κυρίῳ,

Ἡ νηστεία, τὴν ὁποίαν μᾶς προτείνει ἡ Ἁγία μας Ἐκκλησία, δὲν εἶναι στέρησις, ἀλλὰ χάρισμα. Καὶ ἡ μετάνοια, εἰς τὴν ὁποίαν μᾶς καλεῖ, δὲν εἶναι τιμωρία, ἀλλὰ θεῖον δώρημα.

Καὶ ὅταν ἡ Ἐκκλησία διὰ τῆς εὐαγγελικῆς περικοπῆς, τὴν ὁποίαν μόλις ἠκούσαμεν, μᾶς προτρέπη νὰ μὴ θησαυρίζωμεν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, «ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει», ἀλλὰ νὰ θησαυρίζωμεν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου καμμία ἀπειλὴ φθορᾶς δὲν ὑπάρχει, μᾶς λέγει τὴν ἀλήθειαν.

Διότι ἡ Ἐκκλησία δὲν εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλὰ ζῇ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον καὶ τὸν γνωρίζει.

Γνωρίζει τὸν ἄνθρωπον· τὰς πραγματικάς του ἀνάγκας καὶ ταλαιπωρίας.

Γνωρίζει καλῶς τὴν ἐποχήν μας. Τὴν ἐποχὴν τῶν μεγάλων ἐξελίξεων καὶ ταχυτήτων. Τοῦ καταιγισμοῦ τῶν πληροφοριῶν καὶ

τῶν συγχύσεων. Τῶν πολλῶν φόβων, ἀπειλῶν καὶ καταρρεύσεων...

Δι᾿ αὐτό, ἤρεμα καὶ σταθερὰ καλεῖ τοὺς πάντας εἰς μετάνοιαν. Δι' αὐτό, ἀποτρέπει τὰ τέκνα της νὰ πάρουν ἐσφαλμένον δρόμον μὲ τὸ νὰ θησαυρίζουν τὸν κόπον τους καὶ νὰ στηρίζουν τὴν ἐλπίδα τους ἐπὶ βάσεων σαθρῶν. Ἀλλὰ τὰ προτρέπει νὰ θησαυρίζουν ἐν οὐρανῷ. Διότι ὅπου εἶναι ὁ θησαυρὸς ἡμῶν, ἐκεῖ εὑρίσκεται καὶ ἡ καρδία ἡμῶν.

Ὁ θησαυρὸς ποὺ δὲν φθείρεται καὶ ἡ ἐλπὶς ποὺ δὲν καταισχύνει, εἶναι ἡ θεία Ἀγάπη· ἡ συνεκτικὴ τῶν πάντων Δύναμις. Εἶναι ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος, ποὺ μένει μεθ᾿ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.

Αὐτὸς εἶναι ὁ ἁγιασμὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν. Καὶ δὲν ἦλθε νὰ κρίνῃ ἀλλὰ νὰ σώσῃ τὸν κόσμον. Δὲν ἦλθε νὰ ἐπιπλήξῃ ἀλλὰ νὰ θεραπεύσῃ. «Πλήττει συμπαθῶς καὶ σπλαγχνίζει θερμῶς».

Κατήργησε τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾿ ἔστι τὸν διάβολον. Ἐξήλειψε τὸ ἀμειδὲς τοῦ θανάτου. Δηλαδὴ τὴν χωρὶς μειδίαμα σκοτεινὴν μορφὴν καὶ παρουσίαν τοῦ θανάτου. Ἡ ὁποία ὅταν ὑπάρχῃ, ἀμαυρώνει καὶ δηλητηριάζει ὅλην τὴν ζωὴν καὶ τὴν χαρὰν τοῦ ἀνθρώπου.

Δι᾿ αὐτό, ὅταν ἡ καρδία καὶ ἡ ἀγάπη μας εἶναι ἐστραμμέναι εἰς τὸν Θεάνθρωπον Κύριον, τὸν καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων τὴν ἐξουσίαν ἔχοντα, τότε ὅλα φωτίζονται καὶ μεταμορφώνονται.

Καὶ ὅταν ὁ Ἀπόστολος προτρέπῃ νὰ μὴ στηριζώμεθα «ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ᾿ ἐν τῷ Θεῷ τῷ ζῶντι, τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν» (Α᾿ Τιμ. 6, 17), μᾶς διαβεβαιώνει ὅτι ἡ ἀληθινὴ ἀπόλαυσις τῆς ζωῆς εἶναι ἐκεῖνο ποὺ μᾶς δίδει ὁ Θεὸς καὶ ἡμεῖς τὸ δεχόμεθα μὲ εὐγνωμοσύνην καὶ εὐχαριστίαν. Τότε τὸ ὀλίγον εἶναι πλούσιον ὡς εὐλογημένον· καὶ τὸ πρόσκαιρον καὶ στιγμιαῖον λάμπει μὲ φῶς αἰωνιότητος.

Τότε, ὄχι μόνον αἱ χαραὶ τῆς ζωῆς ἔχουν κάτι ποὺ δὲν παρέρχεται. Ἀλλὰ καὶ αἱ δοκιμασίαι καὶ αἱ θλίψεις γίνονται ἀφορμαὶ θείας παρακλήσεως.

Ἡ θεία οἰκονομία τῆς σωτηρίας μας εἶναι βεβαία. Εἶναι «ὁ βάθει σοφίας φιλανθρώπως πάντα οἰκονομῶν». Καὶ ἡ παρακαταθήκη τῶν κόπων μας ἐξησφαλισμένη, διότι «παρακατατιθέμεθα τὴν ζωὴν ἡμῶν ἅπασαν καὶ τὴν ἐλπίδα» εἰς τὸν Θεάνθρωπον Κύριον.

Δι᾿ αὐτό, ὅταν τὸ εὐαγγέλιον μᾶς παραπέμπῃ εἰς τὸν οὐρανόν, κυριολεκτεῖ. Μᾶς προσγειώνει εἰς τὴν πραγματικότητα τῆς γῆς ἡ ὁποία ἔγινεν οὐρανός.

Αὐτὴν τὴν βεβαιότητα ζῇ καὶ ὁμολογεῖ ἡ Ἐκκλησία.

«Διὰ τοῦ Σταυροῦ σου, Χριστέ, μία ποίμνη γέγονεν Ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων καὶ μία Ἐκκλησία· οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἀγάλλεται, Κύ-

ριε, δόξα σοι».

Μᾶς χαρίζει τὴν δυνατότητα νὰ ζήσωμεν τὸ θαῦμα ὅτι ἡ γῆ ἔγινεν οὐρανός. Καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ἡμῶν ἐστι.

Αἱ ρίζαι τοῦ ἀνθρώπου εὑρίσκονται εἰς τὸν οὐρανόν. Χωρὶς τὴν Ἐκκλησίαν εἴμεθα μετέωροι καὶ ἀνέστιοι.

Ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ σπίτι μας. Ὅσον ἐπιστρέφει ὁ ἄνθρωπος εἰς αὐτήν, τόσον ἐπιστρέφει εἰς τὸν ἑαυτόν του, ἔρχεται εἰς ἑαυτόν. Ὅσον ἀπομακρύνεται, χάνεται καὶ ἐξαχρειοῦται.

Ὅσον πλησιάζομεν τὴν Ἐκκλησίαν, αἰσθανόμεθα τὴν γνησιότητα τοῦ ἀληθινοῦ. Βλέπομεν τὸν οὐράνιον Πατέρα νὰ μᾶς περιμένῃ ἔξω ἀπὸ τὴν οἰκίαν.

Μᾶς πείθει ἡ αἴσθησις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κάλλους. Ἡ παρουσία τῆς κραταιᾶς ἀγάπης ποὺ νικᾷ τὸν θάνατον. Καὶ ὄχι τοῦ φθαρτοῦ καὶ ἀμφιβόλου ποὺ ἐμπαίζει τὸν ἄνθρωπον.

Ἂς ἀκούσωμεν, λοιπόν, τὴν θείαν πρόσκλησιν νὰ εἰσέλθωμεν εἰς τὸ πέλαγος τῆς νηστείας, διὰ νὰ φθάσωμεν εἰς τὸν λιμένα τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ἀναστάσεως σὺν πᾶσι τοῖς Ἁγίοις.

Ἁγία καὶ Μεγάλη Τεσσαρακοστή ,βθ΄
+ Ὁ Κωνσταντινουπόλεως Βαρθολομαῖος
διάπυρος πρὸς Θεὸν εὐχέτης πάντων ὑμῶν

Ἀριθμ. Πρωτ. 407

+ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ

ΕΛΕΩι ΘΕΟΥ
ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ - ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ
ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩι ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ
ΧΑΡΙΝ, ΕΙΡΗΝΗΝ ΚΑΙ ΕΛΕΟΣ
ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝΔΟΞΩΣ ΑΝΑΣΤΑΝΤΟΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ

* * *

Ἀδελφοὶ καὶ τέκνα ἐν Κυρίῳ προσφιλῆ καὶ ἐπιπόθητα,

ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΝΕΣΤΗ!

Σκυθρωπὴ εἶχεν ἀκούσει κάποιαν ἡμέραν τοῦ ΙΘ' αἰῶνος ἡ ἀνθρωπότης ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ τραγικοῦ φιλοσόφου ὅτι: «ὁ Θεὸς εἶναι νεκρός! Τὸν σκοτώσαμε... Ἐμεῖς ὅλοι εἴμαστε οἱ φονιάδες του... ὁ Θεὸς θὰ μείνῃ νεκρός! Τί ἄλλο εἶναι οἱ ἐκκλησίες παρὰ οἱ τάφοι καὶ τὰ μνήματα τοῦ Θεοῦ;» Καὶ ἐπίσης, ὀλίγας δεκαετίας ἀργότερον, ἀπὸ τὸ στόμα ἑνὸς νεωτέρου ὁμολόγου του, ὅτι: «Ὁ Θεὸς ἀπέθανε! Σᾶς ἀναγγέλλω, κύριοι, τὸν θάνατον τοῦ Θεοῦ!» Αἱ διακηρύξεις αὐταὶ τῶν ἀθέων φιλοσόφων ἐτάραξαν τὰς συνειδήσεις τῶν ἀνθρώπων. Σύγχυσις πολλὴ ἐπηκολούθησεν εἰς τὸν χῶρον τοῦ πνεύματος καὶ τῆς λογοτεχνίας, τῆς τέχνης καὶ τῆς ἰδίας κάποτε τῆς Θεολογίας, ὅπου, εἰς τὴν Δύσιν κυρίως, ἤρχισε νὰ γίνεται λόγος ἀκόμη καὶ περὶ «Θεολογίας τοῦ θανάτου τοῦ Θεοῦ».

Ἡ Ἐκκλησία βεβαίως δὲν εἶχε ποτὲ καὶ δὲν ἔχει καμμίαν ἀμφιβολίαν ὅτι ὁ Θεὸς ἀπέθανε. Τοῦτο ἔγινε τὸ 33 μ.Χ. ἐπάνω εἰς τὸν λόφον Γολγοθᾶ τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τοῦ Ρωμαίου Ἡγεμόνος τῆς Ἰουδαίας. Ἀφοῦ ἔπαθεν ἀνήκουστα Πάθη, ἐσταυρώθη ὡσὰν κακοῦργος καί, περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς Παρασκευῆς, εἶπε «Τετέλεσται!» καὶ παρέδωκε τὸ πνεῦμα! Αὐτὸ

εἶναι μία ἀναντίρρητος ἱστορικὴ πραγματικότης. Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἀληθινὸς Θεός, ἀπέθανεν «ὑπὲρ πάντων» τῶν ἀνθρώπων! Ἀφοῦ ἀνέλαβεν ὅλα τὰ ἰδικά μας: σῶμα, ψυχήν, θέλησιν, ἐνέργειαν, κόπον, ἀγωνίαν, πόνον, λύπην, παράπονον, χαράν, τὰ πάντα, παρεκτὸς ἁμαρτίας, ἀνέλαβε, τέλος, καὶ τὸ μεγαλύτερον ζήτημά μας, τὸν θάνατον, καὶ μάλιστα εἰς τὴν πιὸ βασανιστικὴν καὶ ταπεινωτικὴν ἐκδοχήν του, δηλ. τὸν Σταυρόν. Μέχρις ἐδῶ συμφωνοῦμεν μὲ τοὺς φιλοσόφους. Θὰ δεχθοῦμε ἀκόμη καὶ τὸ ὅτι αἱ ἐκκλησίαι, οἱ ναοί, εἶναι «οἱ τάφοι», «τὰ μνήματα» τοῦ Θεοῦ! Ὅμως!... Ἐμεῖς γνωρίζομε, ζοῦμε καὶ προσκυνοῦμε τὸν θανόντα Θεόν, ὡς «νεκρὸν ζωαρχικότατον».

Ὀλίγον μετὰ τὴν φοβερὰν Παρασκευήν, εἰς τὴν πρωϊνὴν ἀμφιλύκην τῆς «Μιᾶς τῶν Σαββάτων», τῆς Κυριακῆς, συνέβη αὐτό, διὰ τὸ ὁποῖον ἔγινεν ὅλη ἡ διὰ σαρκὸς καὶ πάθους καὶ Σταυροῦ καὶ καθόδου εἰς τὸν ᾅδην οἰκονομία τοῦ Θεοῦ: Ἡ Ἀνάστασις!... Καὶ αὐτό, ἡ Ἀνάστασις, εἶναι μία ἐξ ἴσου ἀναντίρρητος ἱστορικὴ πραγματικότης!.. Καὶ ἡ πραγματικότης αὐτὴ ἔχει ἀμέσους καὶ σωτηρίους ἐπιπτώσεις εἰς ὅλους μας. Ἀνέστη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Ὁποῖος εἶναι συνάμα καὶ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου! Ἀνέστη ὁ Θεὸς μὲ ὅλον τὸ πρόσλημμα τῆς ἀνθρωπότητος: τὸ Σῶμα ποὺ ἔλαβεν ἀπὸ τὰ ἄχραντα αἵματα τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ τὴν ἁγίαν Ψυχήν Του. Ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, «παγγενῆ τὸν Ἀδὰμ ἀναστήσας ὡς φιλάνθρωπος»!... Ὁ Τάφος τοῦ Ἰησοῦ, τὸ «καινὸν μνημεῖον» τοῦ Ἰωσήφ, εἶναι πλέον διὰ παντὸς κενός! Ἀντὶ διὰ μνημεῖον νεκρικόν, εἶναι μνημεῖον νίκης κατὰ τοῦ θανάτου, εἶναι πηγὴ ζωῆς!

Ὁ νοητὸς Ἥλιος τῆς Δικαιοσύνης ἀνέτειλεν «ἐκ τοῦ τάφου ὡραῖος», χαρίζοντας φῶς ἀνέσπερον, εἰρήνην, χαράν, ἀγαλλίασιν, ζωὴν αἰώνιον! Ναί, οἱ ναοὶ εἶναι οἱ «τάφοι» τοῦ Θεοῦ! Ἀλλὰ Τάφοι κενοί, ὁλοφώτεινοι, γεμάτοι ἀπὸ «ὀσμὴν ζωῆς», ἀπὸ ἐαρινὸν μύρον πασχάλιον, ὡραῖοι, ἐρατεινοί, καταστόλιστοι μὲ μυρσίνες δοξαστικὲς καὶ μὲ ἄνθη χειροπιαστῆς ἐλπίδος, τάφοι ζωοδόχοι καὶ ζωοπάροχοι! Ὁ θάνατος τοῦ Θεοῦ ἀνέστρεψε τὰς δυνάμεις τοῦ ᾅδου, ὁ θάνατος εὐτελίστηκε πλέον εἰς ἁπλοῦν ἐπεισόδιον ποὺ εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὸν βίον εἰς τὴν Ζωήν. Αἱ ἐκκλησίαι, οἱ «τάφοι» τοῦ Θεοῦ, εἶναι αἱ διάπλατοι θύραι τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, οἱ ὀρθάνοιχτες εἴσοδοι τοῦ Νυμφῶνος τοῦ Υἱοῦ Του, ποὺ «ὡς Νυμφίος προῆλθεν ἐκ τοῦ Μνήματος» καὶ οἱ πιστοὶ εἰσερχόμενοι, «θανάτου ἑορτάζομεν νέκρωσιν, ᾅδου τὴν καθαίρεσιν, ἄλλης βιοτῆς, τῆς αἰωνίου, ἀπαρχήν· καὶ σκιρτῶντες ὑμνοῦμεν τὸν αἴτιον, τὸν μόνον Εὐλογητὸν τῶν πατέρων, Θεὸν καὶ ὑπερένδοξον».

Εὐτυχῶς, λοιπόν, ποὺ ἀπέθανεν ὁ Θεός, καὶ ὁ θάνατός Του ἔγινε ζωὴ καὶ ἀνάστασις ἰδική μας! Εὐτυχῶς ποὺ ὑπάρχουν τόσα «μνήματά» Του εἰς τὸν κόσμον, τόσοι ἅγιοι ναοί, ὅπου ἠμπορεῖ νὰ

εἰσέλθῃ ἐλεύθερα ὁ πονεμένος, ὁ κουρασμένος καὶ ἀπαρηγόρητος ἄνθρωπος, νὰ ἀποθέσῃ τὸ φορτίον τοῦ πόνου του, τῆς ἀγωνίας του, τοῦ φόβου καὶ τῆς ἀνασφαλείας του, νὰ «ξεφορτωθῇ» τὸν θάνατόν του! Εὐτυχῶς ποὺ ὑπάρχουν αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Ἐσταυρωμένου, Ἀποθανόντος, Ἀναστάντος καὶ αἰωνίως Ζῶντος Χριστοῦ, ὅπου ὁ ἀπελπισμένος ἄνθρωπος τῶν ἡμερῶν μας, ὁ καταπροδωμένος ἀπὸ ὅλα τὰ εἴδωλα, ὅλους τοὺς «χαμοθεοὺς» ποὺ ἔκλεψαν τὴν καρδιά του, τὴν οἰκονομίαν δηλαδή, τὴν ἰδεολογίαν, τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μεταφυσικὴν καὶ ὅλας τὰς ὑπολοίπους «κενὰς ἀπάτας» τοῦ παρόντος αἰῶνος «τοῦ ἀπατεῶνος»,εὑρίσκει καταφύγιον καὶ παραμυθίαν καὶ σωτηρίαν.

Ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, τὴν Μητέρα Ἐκκλησίαν ποὺ βιώνει εἰς τὸ πλήρωμά τους τὸ Πάθος, τὸν Πόνον, τὸν Σταυρὸν καὶ τὸν Θάνατον, ἀλλὰ ἐξ ἴσου καὶ τὴν Ἀνάστασιν τοῦ Θεανθρώπου, ἀπευθύνομεν πρὸς ὅλα τὰ τέκνα τῆς Ἐκκλησίας ἐγκάρδιον πασχάλιον χαιρετισμὸν καὶ εὐλογίαν, μαζὶ μὲ ἀσπασμὸν ἀγάπης Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ νεκρῶν Ἀναστάντος καὶ αἰωνίως Ζῶντος καὶ ζωοποιοῦντος τὸν ἄνθρωπον. Εἰς Αὐτὸν ἡ δόξα, τὸ κράτος, ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις, σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν!

Ἅγιον Πάσχα 2009
+ Ὁ Κωνσταντινουπόλεως Βαρθολομαῖος
διάπυρος πρός Χριστόν Ἀναστάντα εὐχέτης πάντων ὑμῶν

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΠΑΣΧΑ 2009
19η Ἀπριλίου

Ἀριθμ. πρωτ.: 319.-

ΠΑΣΧΑΛΙΟΣ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ

Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΑΝΘΙΜΟΣ

Πρὸς τὸν
ἱερὸ Κλῆρο καὶ τὸν εὐσεβῆ Λαὸ

Ἀγαπητοὶ πατέρες καὶ ἀγαπητοὶ ἀδελφοί.

ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΝΕΣΤΗ.

Τὴν μεγάλη χαρά, τὴν βαθειὰ εὐφροσύνη καὶ τὴν πανηγυρικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς θριαμβευτικῆς Ἀναστάσεως τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ, δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἐπηρεάσουν σὲ τίποτε ἀπολύτως, οὔτε ἡ κρισιμότης τῶν ἐθνικῶν θεμάτων τῆς Πατρίδος μας, οὔτε τὰ ἐσωτερικὰ προβλήματα ἀναρχίας καὶ ἀνασφαλείας τῆς κοινωνίας μας, οὔτε ἡ πολυσυζητουμένη παγκόσμια οἰκονομικὴ κρίση. Ἡ μοναδικὴ μέριμνά μας, μέσα καὶ στὴν πασχαλινὴ ἀτμόσφαιρα, πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἠθικὴ συμπαράσταση καὶ ἡ κάθε δυνατὴ βοήθεια πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ὑποφέρουν ἀπὸ τὴν στέρηση, τὴν ἀνεργία καὶ τὴν πεῖνα. Ὁ οὐσιαστικώτερος ἑορτασμὸς τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ ἔμπρακτη ἄσκηση τῆς ἀρετῆς τῆς ἀγάπης πρὸς τοὺς ἀδελφούς μας.

Ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ δὲν ἦταν ξεκομμένη ἀπὸ τὴν ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Οἱ μυροφόρες γυναῖκες καὶ οἱ ἱεροὶ Ἀπόστολοι ἦσαν οἱ πρῶτοι μάρτυρες τοῦ συνταρακτικώτερου γεγονότος στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου. Ἡ Ἀνάσταση τοῦ Σωτῆρος ἔγινε γι' αὐτοὺς μόνιμο βίωμα, λυτρωτικὸ κήρυγμα, ἀναλλοίωτο φρόνημα, ζωὴ αἰώνια. Ἡ διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων διατυπώνεται ἀπὸ τὸν μεγάλο Ἀπόστολο Παῦλο, ὄχι μόνον ὡς κήρυγμα πρὸς τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ ὡς προσωπικὴ ἑνὸς ἑκάστου τῶν μαθητῶν ἐπιδίωξη. «τοῦ γνῶναι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς Ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ

τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ» (Φιλιπ. γ' 10).

Ἡ ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας μέθεξη, ἡ συμμετοχὴ στὴν Ἀνάσταση τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ καταργεῖ τὸν ἀνθρώπινο τρόμο μπροστὰ στὸ χάος τῆς ἀγνωσίας. Καλλιεργεῖ στοὺς Χριστιανοὺς τὸν ἱερὸ φόβο ἐνώπιον τῆς κρίσεως τοῦ Παντοκράτορος Θεοῦ καὶ τοὺς κατευθύνει σταθερὰ στὴ βεβαία ἐλπίδα τῆς προσωπικῆς τους ἀναστάσεως.

Στὶς ἡμέρες μας ὅμως δὲν τρομάζουν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τὰ περὶ Θεοῦ ἱερὰ γεγονότα. Οἱ ἄνθρωποι τρέμουν ἀπὸ τὶς ἀπειλὲς τῶν ἰδίων τῶν συνανθρώπων τους. Φοβούμεθα ὅλοι τὸν πόλεμο, καὶ καλῶς. Ἀγωνιοῦμε γιὰ τὴν παλινδρόμηση τῆς φτώχειας, τὴν ἐξάπλωση τῆς πείνας, τὴν αὔξηση τῆς δυστυχίας. Ἀνησυχοῦμε γιὰ τὸν κίνδυνο ἐσωτερικῆς ἀναταραχῆς. Φρίττομε στὸ φαινόμενο τῆς παράφρονος βίας. Καὶ ἀσθμαίνομε δυσάρεστα στὸ ἄκουσμα τοῦ θανάτου. Ἀλλὰ ἐμεῖς οἱ Χριστιανοὶ δὲν εἴμεθα αἰχμάλωτοι τοῦ θανάτου. Τώρα εἴμεθα αἰχμάλωτοι τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας. Δὲν τὸ ἀκοῦτε; ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΝΕΣΤΗ.

Αὐτὲς οἱ δύο λέξεις εἶναι τῶν Προφητῶν τὸ ὅραμα καὶ τῶν Ἀποστόλων τὸ κήρυγμα. Αὐτὸ τὸ κήρυγμα εἶναι τῆς Ἐκκλησίας ἡ πίστη, καὶ τοῦ Εὐαγγελίου τὸ μήνυμα. Αὐτὸ τὸ μήνυμα εἶναι τῶν ἁγίων ἡ χαρὰ καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἐλπίδα. Αὐτὴ ἡ ἐλπίδα εἶναι τῶν μαρτύρων ἡ ἀνδρεία καὶ τῶν ὁσίων ἡ ὑπομονή. Αὐτὲς οἱ δύο λέξεις εἶναι καὶ τῶν ζώντων ἡ προσδοκία καὶ τῶν κεκοιμημένων ἡ ἀπαντοχή.

Γι' αὐτό, ἀδελφοί μου, ὁ σκοπὸς καὶ τὸ τέλος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑορτῶν, ἡ ἀναπαράσταση καὶ ἡ βίωση τῶν ὑπερφυῶν γεγονότων τῆς πίστεως στὶς καρδιές μας, ἡ προσωπικὴ ἑνὸς ἑκάστου συμμετοχὴ σὲ ὅσα στὴν Ἐκκλησία καὶ στὸ ἱερὸ Θυσιαστήριο τελοῦνται, τὸ ἄνοιγμα τῆς ἀγάπης μας καὶ τὸ ἀγκάλιασμα ἀλλήλων, ἡ πνευματικὴ χαρὰ καὶ ἡ ἀγαλλίαση τῶν ψυχῶν, ἡ λάμψη τοῦ ἀκτίστου φωτὸς στὶς ὄψεις καὶ ὁ ἀναστάσιμος ἑόρτιος ὕμνος στὰ χείλη, μεταπλάσσουν τὸν ἐγκόσμιο φόβο σὲ θεῖο φόβο ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν πρόσκαιρη ἔκσταση σὲ ἔμπρακτο χριστιανικὸ βίο. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ μέγας ποιητὴς Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς ψάλλει :

«Οὐρανοὶ μὲν ἐπαξίως εὐφραινέσθωσαν,
Γῆ δὲ ἀγαλλιάσθω,
ἑορταζέτω δὲ κόσμος ὁρατός τε ἅπας
καὶ ἀόρατος.
Χριστὸς γὰρ ἐγήγερται, εὐφροσύνη αἰώνιος».

Ἡ ἀγάπη, ἡ πίστη, καὶ ἡ ἱκετήρια προσευχὴ τῶν Χριστιανῶν θὰ ἐφελκύσουν τὴν θεϊκὴ παντοδυναμία. Ὁ Ἀναστὰς Χριστὸς θὰ ματαιώσῃ τοὺς ἀπειλητικοὺς πολέμους. Ὁ Ἀναστὰς Χριστὸς θὰ ἀπομακρύνῃ τὸ φάσμα τῆς δυστυχίας ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ κρίση.

Ὁ Ἀναστὰς Χριστὸς θὰ εὐλογήσῃ καὶ τοῦτο τὸ Πάσχα ὅλους τοὺς Ὀρθοδόξους Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ τοὺς Ἕλληνες Ὀρθοδόξους, γιὰ νὰ κρατήσουν ἀκέραιο τὸ ἀντάξιο τῆς ἱστορίας του Ἑλληνικὸ Κράτος καὶ τὸ Ἑλληνικὸ Ἔθνος, ἑνωμένο καὶ εἰρηνικό. Καὶ ὅλα αὐτὰ τὰ ἐπιθυμητὰ προϋποθέτουν καὶ ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἀνθρώπων τὴν ἀγαθὴ θέληση καὶ τὴν ἔμπρακτη συνέργεια, ὥστε νὰ ἔλθῃ τὸ ἐπιθυμητὸ ἀποτέλεσμα, δηλαδὴ ἡ χαρὰ τοῦ Οὐρανοῦ νὰ εἶναι χαρὰ τῆς Γῆς.

ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΝΕΣΤΗ, ἀδελφοί.
Χαίρετε, ὑγιαίνετε καὶ ἐλπίζετε πάντοτε.
Καλὸ καὶ Εὐφρόσυνο Πάσχα.

Μετὰ πατρικῶν Εὐχῶν,
Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

† Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΑΝΘΙΜΟΣ

Nenad Milosevic
Καθηγητοῦ Λειτουργικῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βελιγραδίου

Ἡ εὐχαριστιακὴ θεολογία τοῦ Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου ἐφαρμοσμένη στὸ Μυστήριο τοῦ Γάμου

Ἴσως νὰ μὴν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας, ὅταν ἀναφέρεται στὸ γάμο, διατυπώνει τὴν καίρια ἄποψη ὄχι μόνο γιὰ τὴ σχέση τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου μὲ τὴ θεία Εὐχαριστία, ἀλλὰ ἔμμεσα καὶ μὲ ὅλα ὅσα ὀνομάζουμε μυστήρια ἢ ἱερὲς τελετὲς τῆς Ἐκκλησίας. «Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν. Πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω»[1]. Ἡ ἐντολὴ αὐτὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου, ἂν καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως ἔχει πειθαρχικὸ καὶ ἠθικὸ χαρακτήρα, ἀποτελεῖ τὴν παλαιότερη καὶ ἰσχυρότερη μαρτυρία γιὰ τὴ γνήσια ἐκκλησιαστικὴ ἀντίληψη περὶ ἱερῶν μυστηρίων. Ὁ γάμος, ὁ ὁποῖος γιὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο εἶναι μυστήριο καὶ μάλιστα «μέγα» μυστήριο («...τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν», Ἐφ. 5, 32), προσλαμβάνει τέτοιο χαρακτήρα, μόνο ὅταν εἶναι «εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν» (Ἐφ. 5, 32)[2]. Συνδέοντας τὴν προαναφερθεῖσα παύλεια

---

1. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Πολύκαρπον*, 5, 2.

2. Ὁ γάμος, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπίσημη σερβικὴ μετάφραση τοῦ συγκεκριμένου στίχου, ἀπεικονίζει τὴ σχέση τοῦ Χριστοῦ μὲ τὴν Ἐκκλησία, ἐνῶ ἡ λατινικὴ μετάφραση –«Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia»– φαίνεται ὅτι ἐκφράζει ἀκριβέστερα τὴν ἐκκλησιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου, ἀφοῦ δηλώνει ὅτι ὁ γάμος εἶναι «μέγα μυστήριο μέσα στὸ Χριστὸ καὶ στὴν Ἐκκλησία». *Θα λεγαμε ότι και ή παλαιοσλαβικη μετάφραση –«во Христа и во церков»– βρισκεται*

θεώρηση τοῦ γάμου μὲ τὴν ἐντολὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου περὶ ἕνωσης τοῦ ἄνδρα καὶ τῆς γυναίκας, εἶναι δυνατὸ νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ γάμος εἶναι «μυστήριον μέγα», μόνον ἐὰν ἔχει γίνει «κατὰ Κύριον», δηλαδὴ «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου». Πῶς ὅμως ἡ νόμιμη καὶ φυσιολογικὴ ἕνωση τοῦ ἄνδρα καὶ τῆς γυναίκας νὰ μὴ θεωρεῖται ὡς γάμος «κατὰ Κύριον», ἀφοῦ θεσπίστηκε ἀπὸ τὸ Θεὸ ἤδη στὸν παράδεισο[3]; Ἡ ἀπάντηση βρίσκεται ὁπωσδήποτε στὴν ἐντολὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου, ὁ ὁποῖος τονίζει ὅτι ὁ γάμος πρέπει νὰ συνάπτεται «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου». Σύμφωνα μὲ τὴ σημερινὴ ἀντίληψη περὶ ἐπισκοπικοῦ λειτουργήματος στὴν Ἐκκλησία, σὲ αὐτὴν τὴν προτροπὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ διακρίνουμε τίποτε ἄλλο παρὰ τὴ χορήγηση τῆς εὐλογίας ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο. Ὡστόσο, δεδομένου ὅτι σήμερα εἶναι σχεδὸν ἀδύνατο ὁ καθένας νὰ λάβει τὴν εὐλογία ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἐπίσκοπο, αὐτὸ πραγματοποιεῖται, τουλάχιστον στὶς περιπτώσεις τῶν χριστιανῶν, οἱ ὁποῖοι εἶναι πιὸ κοντὰ στὴν Ἐκκλησία, μὲ τὴν ἀπόκτηση τῆς εὐλογίας ἀπὸ τὸν πνευματικὸ ἢ τὸν ἁρμόδιο ἱερέα[4]. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, εἴτε πρόκειται γιὰ ἁπλὴ χορήγηση τῆς εὐλογίας, εἴτε γιὰ ἄδεια τοῦ ἁρμόδιου γιὰ θέματα γάμου γραφείου τῆς τοπικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχῆς, φαίνεται ὅτι ἐδῶ ἔχουμε ἀμυδρὰ ἴχνη τῶν ὅσων ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ἐπέβαλε σὲ ἐκείνους, οἱ ὁποῖοι παντρεύονται. Ἐπιπλέον δέ, δὲν θὰ ἦταν παράξενο ἐὰν ἡ σύγχρονη πρακτικὴ δικαιολογοῦσε τὰ λόγια τοῦ ἁγίου αὐτοῦ Πατέρα. Πρέπει ὅμως νὰ ὁμολογήσουμε, ὅτι ἀκόμη καὶ μὲ τέτοιου εἴδους πρακτικὲς ὑπογραμμίζεται, τουλάχιστον ἔμμεσα, ὅτι τὸ μυστήριο τοῦ γάμου εἶναι ἀδιάρρηκτα συνδεδεμένο μὲ τὸν ἐπίσκοπο, ὁ ὁποῖος ἔχει τὴν ἐξουσία τῆς κρίσης στὴν Ἐκκλησία. Ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀντιόχειας σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα αὐτὸ ἦταν, κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου, πολὺ διαφορετική, καὶ ἀκριβῶς αὐτὸ θέλω νὰ δείξω στὴ συνέχεια.

Προκειμένου νὰ κατανοηθεῖ μὲ σωστὸ τρόπο ἡ ἐντολὴ

πιὸ κοντὰ σὲ αὐτὴν τὴν ἑρμηνεία τῆς προαναφερθείσας παύλειας φράσης. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὅμως, ὅποια ἑρμηνεία καὶ νὰ υἱοθετήσουμε, δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει οὐσιαστικὴ διαφορὰ ὡς πρὸς τὴ θεολογικὴ ἔννοια τῆς συγκεκριμένης φράσης, δεδομένου ὅτι μόνο ἐκείνη ἡ σχέση μεταξὺ τοῦ ἄνδρα καὶ τῆς γυναίκας, ποὺ μοιάζει μὲ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία, ἀποτελεῖ «μέγα» μυστήριο γιὰ τὸ Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία» ἢ «μέσα στὸ Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία».

3. *Γεν.* 1, 27-28 καὶ 2, 18-24.

4. Στὴν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἐπικρατεῖ μέχρι καὶ σήμερα οἱ μελλόνυμφοι νὰ παντρεύονται «μετὰ γνώμης» τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου, ὅπως ἐκφράζεται μὲ τὴν ἔκδοση γραπτῆς ἄδειας ἐκ μέρους τοῦ ἁρμόδιου γιὰ θέματα γάμου γραφείου τῆς τοπικῆς μητρόπολης.

τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου («Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι»), εἶναι ἀπαραίτητο τὸ συγκεκριμένο χωρίο νὰ ἀξιολογεῖται ἐντὸς τῶν πλαισίων ὁλόκληρης τῆς θεολογίας του, καθὼς καὶ τῆς θεολογίας τῆς ἐποχῆς κατὰ τὴν ὁποία αὐτὸς ἔζησε. Κατόπιν λοιπὸν προσεκτικῆς ἀνάλυσης, προκύπτει ὅτι ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος, μὲ τὴν ἔκφραση «μετὰ γνώμης», δὲν ἐννοεῖ χορήγηση ἄδειας ἢ κάποιας ἄλλου εἴδους εὐλογίας, ἀλλὰ κάτι τελείως διαφορετικό, ἀκόμα καὶ ἂν ἡ συγκεκριμένη εὐλογία κατανοηθεῖ ὡς ἄδεια γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τελετὴ τοῦ γάμου, ὅπως αὐτὸς διαμορφώθηκε ἀργότερα[5]. Τί, κατ᾽ ἀρχάς, σημαίνει ἡ λέξη «γνώμη»; Μὲ ἄλλα λόγια, τί ἐννοεῖ ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος, ὅταν λέγει «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου»; Εἶναι εὔκολο νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος πολὺ συχνὰ χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «γνώμη»[6], ὅπως, λόγου χάριν, στὶς φράσεις «γνώμη τοῦ Θεοῦ» (*Πρὸς Ρωμαίους, 8, 3· Πρὸς Σμυρναίους, 6, 2· Πρὸς Πολύκαρπον, 8, 1), «γνώμη Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Πρὸς Φιλαδελφεῖς, 3, 3), καὶ ἀλλοῦ*[7]. Ὁ γάμος πρέπει νὰ συνάπτεται «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου»· οἱ ἐπίσκοποι «ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν»[8], ἐπειδὴ «Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη»[9]. Αὐτὴ ἡ τριπλὴ χρήση τῆς λέξης «γνώμη», ποὺ ὁ Ἰγνάτιος χρησιμοποιεῖ, γιὰ νὰ προσδιορίσει καὶ τὸ λειτούργημα τοῦ ἐπισκόπου στὴν Ἐκκλησία, τὸν ὁποῖο «ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν»[10], μᾶς ἐπιτρέπει ὄχι μόνο νὰ καταλάβουμε ὅτι μονάχα ὁ γάμος ποὺ ἐπισυνάφθηκε «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου» εἶναι γάμος «κατὰ Κύριον», ἀλλὰ καὶ ὅτι ὁ δεσμὸς τοῦ γάμου μεταξὺ ἑνὸς ἄνδρα καὶ μιᾶς γυναίκας ἀποτελεῖ «μέγα μυστήριο»,[11] ἀφοῦ κάθε ἀναφορὰ στὸ μυστήριο τοῦ γάμου ἀποτελεῖ αὐτόματα

---

5. Ἡ τελετουργικὴ διάταξη τοῦ Μυστηρίου τοῦ Γάμου, ὅπως τὴν ἔχουμε σήμερα στὰ Εὐχολόγια, διαμορφώθηκε ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀπὸ τὸν 11ο αἰ. καὶ στὸ ἑξῆς ὁ ἐκκλησιαστικὸς γάμος δὲν προοριζόταν μόνο γιὰ τὰ ἐνεργὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλους τοὺς κατ᾽ ὄνομα χριστιανοὺς στὸ Βυζάντιο. Τὸ ἴδιο ἴσχυε καὶ κατόπιν, στὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία, καθὼς καὶ στὰ μεταγενέστερα ἐθνικὰ κράτη, ποὺ προέκυψαν μετὰ τὴ διάλυσή της, στὰ ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία ἦταν ἁρμόδια γιὰ τὸ θεσμὸ τοῦ γάμου.

6. Κωνσταντίνου Γ. Μπόνη, *Συμπόσιον Πατέρων. Ἀποστολικοὶ πατέρες: ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ*, Ἀθῆναι 1976, σ. 144.

7. *Ὅπ. π.*, σσ. 144-145.

8. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Ἐφεσίους, 3, 2*.

9. Τὸ ἴδιο.

10. *Ὅπ. π.* 6, 1.

11. *Ἐφεσ.* 5, 32.

ἀναγωγὴ στὸ μυστήριο τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ γάμος, ὁ ὁποῖος εἶναι «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου», ἀποτελεῖ μυστήριο «εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν», ἀφοῦ εἶναι «*κατὰ Κύριον*». *Ἐὰν λοιπὸν πρέπει νὰ βλέπουμε τὸν ἐπίσκοπο «ὡς αὐτὸν τὸν Κύριον»*[12], τότε, σύμφωνα μὲ τὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου καί, κατ᾽ ἐπέκταση, τῆς θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας γενικά, τὴν ἱερότητα τοῦ γάμου πρέπει νὰ τὴ βλέπουμε ὡς τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία: «τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν» (Ἐφ. 5, 32). Αὐτὸ τὸ ἁπλοποιημένο συμπέρασμα γιὰ τὴ θέση τοῦ γάμου στὴν Ἐκκλησία ἴσως, ἐκ πρώτης ὄψεως, νὰ φαίνεται κάπως ἀκραῖο. Αὐτὸ ἰσχύει, κυρίως ἐὰν τὰ λόγια τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἑρμηνεύονται ὡς ἁπλὴ σύγκριση τῆς ἕνωσης τοῦ ἄνδρα καὶ τῆς γυναίκας μὲ τὴν ἕνωση τοῦ Χριστοῦ μὲ τὴν Ἐκκλησία. Ὅταν δὲ ὁ Ἀπόστολος κάνει λόγο γιὰ τὸ «μέγα μυστήριο», τότε βεβαίως ἐννοεῖ ἀποκλειστικὰ τὸ Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία.

Προκειμένου νὰ βεβαιωθοῦμε ὅτι μιὰ τέτοια ἄποψη δὲν εἶναι δικαιολογημένη, μένει νὰ δοῦμε ἀκόμα πῶς πραγματοποιεῖται ἡ «γνώμη» τοῦ ἐπισκόπου μέσα στὴν Ἐκκλησία καὶ κυρίως ὅταν πρόκειται γιὰ γάμο. Ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος εἶναι σαφὴς σχετικὰ καὶ μὲ τὸ ζήτημα αὐτό. Γιὰ αὐτόν, ἡ ἕνωση τοῦ ἐπισκόπου μὲ τὴν Ἐκκλησία εἶναι ἀδιάρρηκτη. Αὐτὴ ἡ ἕνωση ἐκφράζεται μὲ τὸ νὰ ἀκολουθεῖ ὁ πιστὸς λαὸς τὴ «γνώμη» τοῦ ἐπισκόπου: «Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον τοῦ Θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμοσται τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται. Καὶ οἱ κατ᾽ ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα Θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Πατρί... Χρήσιμον οὖν ἐστὶν ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ Θεοῦ πάντοτε μετέχητε»[13]. Ἡ ἕνωση, σύμφωνα μὲ τὸν ἅγιο Ἰγνάτιο, πραγματοποιεῖται μὲ τὴν ὁμόνοια μεταξὺ τοῦ Πατρός, τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἕνωση τοῦ πιστοῦ λαοῦ μὲ τὸν ἐπίσκοπο εἶναι ἴδια μὲ τὴν ἕνωση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸν Ἰησοῦ Χριστὸ καὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα[14]. Ἡ ἕνωση τῶν πάντων πραγματοποιεῖται στὴ Θεία Εὐχαριστία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας[15]: «Σπουδάσατε

---

12. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Ἐφεσίους*, 6, 1.

13. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Ἐφεσίους*, 4, 1-2.

14. *Ὅπ. π.* 5, 1.

15. Βλ. Ἐπισκόπου Ἀθανασίου, *Τὰ ἔργα τῶν ἀποστολικῶν πατέρων [στὰ σερβικά]*, Vrnjacka Banja – Trebinje 1999, σ. 68.

οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι: μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου: ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε κατὰ θεὸν πράσσητε»[16]. Προκειμένου λοιπὸν ἡ ἕνωση νὰ εἶναι «κατὰ Θεόν», ὅπως λέγει ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος, εἶναι ἀπαραίτητο τίποτα νὰ μὴ γίνεται χωρὶς τὸν ἐπίσκοπο καὶ τοὺς πρεσβυτέρους, ἐπειδὴ καὶ «ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι᾽ ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων»[17]. Ἐπομένως, οἱ πιστοὶ δὲν πρέπει νὰ πράττουν τίποτα ποὺ ἀφορᾶ τὴν Ἐκκλησία καὶ τὴ ζωή τους μέσα στὴν Ἐκκλησία χωρὶς τὸν ἐπίσκοπο καὶ τοὺς πρεσβυτέρους, «μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ αὐτό»[18].

Ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἀπάντηση στὸ ἀρχικό μας ἐρώτημα. Ἡ ἐντολὴ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου περὶ σύναψης γάμου, ὁ ὁποῖος προκειμένου νὰ εἶναι «κατὰ Θεόν», πρέπει νὰ εἶναι «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου», καθὼς καὶ ἡ ἐντολή του ὅτι τίποτα δὲν πρέπει νὰ πράττεται χωρὶς τὸν ἐπίσκοπο καὶ τοὺς πρεσβυτέρους, καὶ μάλιστα στὴν εὐχαριστιακὴ σύναξη –«ἐπὶ τὸ αὐτό»–, δείχνει ἀδιαμφισβήτητα τὴν ἐξάρτηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γάμου, ὁ ὁποῖος εἶναι «κατὰ Θεόν», ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ σύναξη, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ Θεία Εὐχαριστία. Ἡ κοινὴ γνώμη, ποὺ φανερώνεται στὴν Ἐκκλησία ὡς γνώμη τοῦ Θεοῦ, ἔχει στὸν ἅγιο Ἰγνάτιο καὶ πρακτικὲς συνέπειες γιὰ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας: «ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε..., ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ αὐτό»[19]. «Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα... Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν: ἀλλ᾽ ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται»[20]. Εἶναι προφανὲς ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα, ὅτι γιὰ τὸν ἅγιο Ἰγνάτιο δὲν ὑπάρχει κάτι, τὸ ὁποῖο σήμερα θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε ἅγιο μυστήριο ἢ ἱερὰ τελετή, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ τελεστεῖ ἐκτὸς τῆς θείας Εὐχαριστίας.

Τὸ συμπέρασμά μας θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ διατυπωθεῖ μὲ τὴ μορφὴ ἀνακεφαλαίωσης τῶν ὅσων ἐκτέθηκαν παραπάνω. Γιὰ

16. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Φιλαδελφεῖς*, 4, 1.
17. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Μαγνησιεῖς*, 7, 1.
18. *Τὸ ἴδιο.*
19. *Τὸ ἴδιο.*
20. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Σμυρναίους*, 8, 2.

τὴν κατανόηση τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου Ἀντιοχείας εἶναι ἀπαραίτητο νὰ καταλάβουμε τὴ θεώρησή του τῆς θέσης, τὴν ὁποία καταλαμβάνει ὁ ἐπίσκοπος μέσα στὴν Ἐκκλησία, καθὼς καὶ τῆς σχέσης τοῦ ἐπισκόπου μὲ τὴν Ἐκκλησία καί, τέλος, τῆς σχέσης τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴ θ. Εὐχαριστία. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι, σύμφωνα μὲ τὸν ἅγιο Ἰγνάτιο, ὁ ἐπίσκοπος εἶναι «εἰς τόπον Θεοῦ»[21] καὶ «τύπος τοῦ Πατρός», ἀφοῦ ὡς προκαθήμενος τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης καταλαμβάνει τὴ θέση τοῦ κατ᾽ ἐξοχὴν Ἐπισκόπου, δηλαδὴ τὴ θέση τοῦ Θεοῦ[22]. Ἑπομένως, ὁ ἐπίσκοπος «ἔχει τὸ ἰδιαίτερο λειτούργημα νὰ παριστάνει τὸν Χριστὸ στὴν κοινότητα»[23], καὶ ταυτοχρόνως αὐτὸς εἶναι ἐκεῖνος ποὺ συνάγει τὴν κοινότητα καὶ «γίνεται ἐπίσης ἡ κατ᾽ ἐξοχὴν ἐκκλησιολογικὴ προϋπόθεση τῆς εὐχαριστίας»[24]. Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι δυνατὸ νὰ συμπεράνουμε ὅτι ἡ «γνώμη» τοῦ ἐπισκόπου εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία ἐκφράζεται ὡς «γνώμη» τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης, ποὺ συνάγεται ὑπὸ τὸν προκαθήμενο ἐπίσκοπο «ἐπὶ τὸ αὐτό». Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ «γνώμη» τοῦ ἐπισκόπου ταυτίζεται τελικὰ μὲ τὴ «γνώμη» τῆς Ἐκκλησίας. Ἑπομένως, μόνο ὁ γάμος, ὁ ὁποῖος συνάπτεται μέσα στὴ θεία Εὐχαριστία, θὰ εἶναι «κατὰ Κύριον καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν» καὶ μόνο οἱ ἱερὲς τελετές, οἱ ὁποῖες τελοῦνται στὴ θεία Εὐχαριστία, θὰ εἶναι ἀσφαλεῖς καὶ βέβαιες.

---

21. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Μαγνησιεῖς*, 6, 1.

22. Βλ. Ἰ. Ζηζιούλα, *Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰώνας*, Ἀθῆναι 1990, σ. 58.

23. J. Zizioylas, *The ecclesiological presupposition of the holy Eucharistic*, Nikolaus, 1, σ. 345.

24. *Τὸ ἴδιο*.

Μ. Γ. Βαρβούνη
Ἀναπλ. Καθηγητοῦ τοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης

Ἡ συμβολή τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στήν διαμόρφωση τῆς λαϊκῆς θρησκευτικῆς παράδοσης τοῦ Γένους

Στόν χῶρο τῆς καθ᾽ ἡμᾶς Ἀνατολῆς, καί ἰδιαίτερα μετά τήν πρώτη ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπό τούς Φράγκους τῆς Δ′ Σταυροφορίας, τό 1204, ἄρχισε βαθμιαία νά ἀναπτύσσεται ἡ ἔννοια τῆς ἰδιαίτερης ἑλληνικῆς πολιτισμικῆς συνείδησης, ἡ ὁποία κυρίως φανερώθηκε τά τελευταῖα χρόνια πρίν τήν ἅλωση τό 1453, πού σήμανε καί τό ὁριστικό τέλος τῆς Ἀνατολικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας[1]. Καθώς μάλιστα ἡ εὐρύτερη περιοχή τῆς ἀνατολικῆς λεκάνης τῆς Μεσογείου ἔμεινε ἐπί πολλούς αἰῶνες κάτω ἀπό ἑνιαῖες πολιτικές διοικήσεις μεγάλων καί πολυεθνικῶν αὐτοκρατορικῶν σχηματισμῶν, κατάσταση πού ἔφτασε ὡς καί τήν ἀρχή τοῦ 20οῦ αἰώνα, ἦταν μᾶλλον εὔκολη ἡ διάχυση τῶν πολιτισμικῶν αὐτῶν ἀξιῶν καί σέ ἄλλους, πλήν τοῦ ἑλληνικοῦ, συνοίκους λαούς, οἱ ὁποῖοι δέν διέθεταν παραδόσεις τόσον μακροχρόνιες, ἰσχυρές καί πλούσιες ὅσον ὁ ἑλληνικός λαός.

Τό φαινόμενο αὐτό, στό ὁποῖο ὀφείλεται ἡ κοινότητα πολιτισμικῶν ἀγαθῶν καί λαϊκῶν παραδόσεων πού παρατηρεῖται στήν εὐρύτερη περιοχή μας, ὁπωσδήποτε ἐκφεύγει τῶν ὁρίων τῆς παρούσας μελέτης, ἡ ὁποία θά ἀσχοληθεῖ μέ τήν συμβολή τοῦ

---

1. Λ. Πολίτης, *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας*, Ἀθήνα 1980 (γ′ ἔκδ.), σ. 32-33.

Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στήν διαμόρφωση τῆς λαϊκῆς παράδοσης τοῦ Γένους. Συμβολή ἡ ὁποία ἐντοπίζεται κυρίως κατά τούς χρόνους τῆς ὀθωμανικῆς κυριαρχίας, ὁπότε ἡ Μεγάλη του Χριστοῦ Ἐκκλησία, διά τῶν προνομίων καί τῶν δικαιοδοσιῶν πού τῆς παραχωρήθηκαν ἀπό πλευρᾶς τῆς σουλτανικῆς ἐξουσίας[2] ἄρχισε νά ἐπηρεάζει θετικῶς καί ποικιλοτρόπως τήν καθημερινή ζωή τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν τῆς αὐτοκρατορίας.

Τά προνόμια πού παραχωρήθηκαν ἔδιναν στήν Μεγάλη Ἐκκλησία τό δικαίωμα ἄσκησης νομικῶν καί δικαστικῶν δικαιοδοσιῶν σέ πολλά ζητήματα ἀστικοῦ δικαίου τοῦ ὑποδούλου Γένους[3]. Ἀποτέλεσμα τούτου ἦταν νά δημιουργηθεῖ ὁλόκληρη παράδοση θεσμῶν καί ἐθίμων, κυρίως γιά ζητήματα γάμων καί περιουσιακῶν διευθετήσεων, πού στηρίχθηκε ἀφενός μέν πάνω σέ ἀνάλογες βυζαντινές νομικές διατάξεις, ἀφετέρου δέ σέ κανόνες Οἰκουμενικῶν καί Τοπικῶν Συνόδων, καί ἐκφράστηκαν μέ σειρά σχετικῶν πατριαρχικῶν ἐγκυκλίων[4]. Μέ τόν τρόπο ὅμως αὐτό, ἀφενός ἔμενε ζωντανή στή συνείδηση τοῦ Γένους ἡ παλαιά κληρονομιά τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, καί ἀφετέρου διαμορφώθηκε μία ὁλόκληρη παράδοση, πού ἐπέδρασε καθοριστικά πάνω στόν σχηματισμό τῶν ἀναλόγων λαϊκῶν ἐθίμων, αὐτῶν πού ἀπαρτίζουν τό λαϊκό ἐθιμικό μας δίκαιο, καί ὅσων συναποτελοῦν τά ἔθιμα τοῦ λεγομένου «κύκλου τῆς ζωῆς», δηλαδή τῆς γεννήσεως, τοῦ γάμου καί τοῦ θανάτου.

Περιχαρακώνοντας τά νομικά ὅρια, τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο δημιούργησε καί ἔθιμα. Ἀναφέρω χαρακτηριστικά τά σχετικά μέ τήν προίκα, ἤ ὅσα ἀφοροῦν τήν διαθήκη καί τήν διάθεση τῆς περιουσίας μετά θάνατον[5]. Ἡ παγίωση καί ἡ συγκεκριμενοποίηση τῶν κωλυμμάτων γάμου, γιά παράδειγμα, ξεκαθάρισε τό τοπίο τῶν λεγομένων «γαμηλίων στρατηγικῶν», διαμορφώνοντας οὐσιαστικά καί τά λαϊκά μας γαμήλια θέσμια καί νόμιμα[6].

---

2. Δ. Γ. Ἀποστολόπουλος, «Ἡ πολιτική καί τό δίκαιο 'μέσ' ἀπό τά ἐρείπια'», *Νεοελληνική παιδεία καί κοινωνία. Πρακτικά διεθνοῦς συνεδρίου ἀφιερωμένου στή μνήμη τοῦ Κ. Θ. Δημαρᾶ*, Ἀθήνα 1995, σ. 32-33.

3. Δ. Γ. Ἀποστολόπουλος, *Ἀνάγλυφα μίας τέχνης νομικῆς. Βυζαντινό δίκαιο καί μεταβυζαντινή «νομοθεσία»*, Ἀθήνα 1999, σ. 161-165.

4. Πρβλ. παραδείγματα στήν Μάχη Παΐζη-Ἀποστολοπούλου, *Ἀνεπίσημα ἀπό τό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Παρασχέδια καί μαρτυρίες τοῦ 1476*, Ἀθήνα 1988, σ. 94-98.

5. Βλ. J. Darrouzes, «Questions de droit matrimonial : 1172-1175», *Revue des Etudes Byzantines 35* (1977), σ. 113.

6. Πρβλ. Κ. Πιτσάκης, *Τό κώλυμα γάμου λόγω συγγενείας ἑβδόμου βαθμοῦ ἐξ*

Δέν ἦταν βεβαίως ἄσχετο καί τό γεγονός ὅτι τά ἀνάλογα δικαιοπρακτικά ἔγγραφα τῆς ἐποχῆς, στά ὁποῖα φανερώνεται καί ἡ μεγάλη εὐσέβεια τῶν ἀνθρώπων, συνέτασσαν συνήθως ἱερεῖς καί ἱερομόναχοι, καθιερώνοντας ἕναν οὐσιαστικά ἐκκλησιαστικό τύπο στήν συγγραφή τους, καί ἐλέγχοντας παραλλήλως τήν συμφωνία τῶν γραφομένων πρός τά ὑπό τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας θεσπιζόμενα καί παραδεδεγμένα.

Τήν διαδικασία αὐτή μποροῦμε εὔκολα νά παρακολουθήσουμε μέσα ἀπό τίς ὑπάρχουσες «Ἐρωταποκρίσεις» τῆς περιόδου τῆς ὀθωμανικῆς κυριαρχίας. Πρόκειται γιά σειρά ἐρωτήσεων ἐπί πρακτικῶν, ἐθιμικῶν, κοινωνικῶν, νομικῶν καί ἠθικῶν προβλημάτων τῆς καθημερινῆς ζωῆς, τίς ὁποῖες ἱερεῖς – καί σπανιότερα ἐπίσκοποι – ὑπέβαλαν στήν προϊσταμένη ἐκκλησιαστική ἀρχή τους, τόν οἰκεῖο δηλαδή Μητροπολίτη ἤ τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, γιά νά πάρουν ἀργότερα τήν ἀνάλογη γραπτή ἀπάντηση στίς ἀπορίες τους. Τά σύντομα αὐτά κείμενα εἶναι πραγματικῶς πολύτιμα γιά τή σύγχρονη ἔρευνα, τόσο ἐπειδή μᾶς πληροφοροῦν γιά τά ἰσχύοντα στό λαό κατά τήν ἐποχή ἐκείνη, ὅσο καί γιατί μᾶς πληροφοροῦν γιά τήν ἐκκλησιαστική ἀντιμετώπιση τῶν πραγμάτων αὐτῶν, ἡ ὁποία συχνότατα ὁδήγησε στήν διαμόρφωση νέων ἐθίμων, πού υἱοθετήθηκαν ἀπό τόν λαό καί ἀποτελοῦν σήμερα μέρος τῆς λεγόμενης ἐθιμικῆς λαογραφίας μας [7].

Ἀπολύτως χαρακτηριστική εἶναι ἡ περίπτωση τῶν ἐθίμων τῆς «ἀδελφοποιΐας», τά ὁποῖα καταδικάζονται ἀπερίφραστα ἀπό τήν Ἐκκλησία, ἐπί ποινῇ αὐστηρῇ τόσο γιά τούς λαϊκούς, ὅσο καί γιά τούς κληρικούς πού θά τελέσουν παρόμοια «τεχνητή συγγένεια»[8]. Οἱ καταδίκες αὐτές, πού βεβαίως ἀποτελοῦν καί μαρτυρίες γιά ἀνάλογες πράξεις ἀδελφοποιΐας, ὁδήγησαν τελικά στήν ἀπάλειψη τοῦ ἐθίμου, τό ὁποῖο σήμερα γνωρίζουμε μόνον ἀπό τίς ὑπάρχουσες πηγές. Τό ἴδιο μπορεῖ νά παρατηρηθεῖ καί γιά τήν βαθμιαία ἐγκατάλειψη – καί τελική ἀπαγόρευση – τῆς τελέσεως τῆς μνηστείας χωριστά ἀπό τόν γάμο, ἡ ὁποία καί ὁδηγοῦσε σέ ἠθικές παρεκτροπές τούς πιστούς, καί ἡ ὁποία βαθμιαία ἐπίσης ἐπιβλήθηκε ἀπό τήν Ἐκκλησία, ὁδηγώντας σέ ἐξαφάνιση καί τά ἀνάλογα λαϊκά ἔθιμα τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ [9].

αἵματος στό βυζαντινό δίκαιο, Ἀθήνα-Κομοτηνή 1985, ὅπου καί ἡ σχετική προγενέστερη βιβλιογραφία.

7. Στ. Ἤμελλος, *Ἱστορικά καί μεθοδολογικά της ἑλληνικῆς λαογραφίας 1. Ἀπό τήν προδρομική φάση μέχρι τήν ἐπιστημονική αὐτοτέλεια*, Ἀθήνα 1995, σ. 48-50.

8. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Δίκαιον καί κοινωνική συνείδησις*, Ἀθῆναι 1972, σ. 331 κ. ἑξ., ὅπου καί ἡ σχετική βιβλιογραφία.

9. Πρβλ. Ἀν. Μ. Γεωργοπαπαδάκου, «Ἡ ἀδελφοποιΐα εἰς τήν Μάνην», *Λαο-*

Σέ ὅλες αὐτές τῆς περιπτώσεις, πίσω ἀπό τίς ρυθμίσεις πού προώθησε τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, διακρίνουμε τήν ἀνύστακτη φροντίδα τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας γιά τήν πνευματική προκοπή καί τήν ἠθική ἐπίδοση τῶν τέκνων της. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ στενή σχέση τοῦ Γένους μέ τήν Ἐκκλησία, πού ἐκδηλώνεται σέ σειρά ἐθίμων καί ρυθμίσεων τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ὁδηγεῖ στήν ἀπόλυτη ἐπίδραση τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀποφάσεων στήν ἐθιμική ζωή. Ἡ Ρωμιοσύνη ζεῖ, ἐνεργεῖ καί δημιουργεῖ πάντοτε σέ ἀπόλυτη συνάφεια πρός τήν ἐνορία καί τήν ἐκεῖ ὀργανωμένη ἐκκλησιαστική ζωή, κι αὐτό δημιουργεῖ ὄχι μόνον ἀνεξάλειπτα βιώματα, ἀλλά καί ἀνάλογα ἔθιμα, πού κυριολεκτικά δίνουν τήν φυσιογνωμία τῆς παραδοσιακῆς καθημερινότητας τοῦ Γένους[10].

Τά ἴδια μποροῦν νά παρατηρηθοῦν, κατεξοχήν, καί στά ἔθιμα τῆς ἑλληνικῆς λαϊκῆς λατρείας καί τῆς παραδοσιακῆς θρησκευτικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ Γένους. Ἡ ἴδια ἡ λειτουργική πράξη τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διαμόρφωσε ἕνα ὁλόκληρο τυπικό, τό λεγόμενο «πατριαρχικό τυπικό», πού μέ τή σειρά του καθόρισε τήν ἀντίστοιχη ἐθιμική ζωή τοῦ λαοῦ μας. Γιά παράδειγμα, ἡ χρονική διάκριση τοῦ ὄρθρου τοῦ Μεγάλου Σαββάτου, πού ψάλλεται τήν Μεγάλη Παρασκευή τό βράδυ, ἀπό τόν ἑσπερινό καί τή θεία λειτουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, πού τελοῦνται τό Μεγάλο Σάββατο τό πρωΐ – κατά τό «νέον τυπικόν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας»[11] - ἔδωσαν λαβή γιά τήν δημιουργία πολλῶν σχετικῶν ἐθίμων, πού προσδιορίζουν τά ἑλληνικά ἔθιμα τοῦ Πάσχα.

Σέ ὁρισμένες μάλιστα περιπτώσεις, ἡ ἐνοριακή ζωή καί δράση, ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε ὑπό τήν πνευματική θαλπωρή καί ποιμαντική φροντίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὁδήγησε στήν δημιουργία καί ἐγκαθίδρυση νέων ἐθίμων. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ περίπτωση τῶν ἐθιμικῶν ἐκκλησιαστικῶν πλειστηριασμῶν[12], οἱ ὁποῖοι καθιερώθηκαν μέσα στήν περίοδο τῆς ὀθωμανικῆς κατάκτησης, ὡς μία προσπάθεια τῶν ἐνοριακῶν καί τῶν κοινοτικῶν ταμείων νά βροῦν πόρους γιά τό ἔργο τους, γιά τήν ἐκπαιδευτική διακονία, τήν συντήρηση τῶν κτισμάτων, τήν προικοδότηση ἀπόρων κοριτσιῶν, τήν ἐξαγορά τῶν αἰχμαλώτων καί τήν περίθαλψη τῶν

γραφία 13 (1950), σ. 31. Εὐ. Φραγκάκι, *Συμβολή στά λαογραφικά της Κρήτης*, Ἀθήνα 1949, σ. 63, 125.

10. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί ἡ παράδοση τοῦ Γένους*, Ἀθήνα 2005, σ. 25 κ. ἑξ.

11. *Ἱερά Σύνοψις καί τά Ἅγια Πάθη*, Ἀθῆναι 1969, σ. 488 καί σημ. 1.

12. Μηνᾶς Ἀλ. Ἀλεξιάδης, «Ἐθιμικοί ἐκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί», *Δωδώνη* 6:1 (1977), σ. 397-405.

πτωχῶν. Ἡ ἀνάγκη αὐτή περιβλήθηκε κατόπιν τελετουργική ἰσχύ, καθώς οἱ πλειστηριασμοί ἀφοροῦσαν τήν ἀπόκτηση τοῦ συμβολικοῦ δικαιώματος κυριότητας κάποιου ἱεροῦ ἀντικειμένου, ὥστε νά προσδίδεται κοινωνικό γόητρο στόν πλειοδότη, μέ ἀποτέλεσμα νά κυριαρχήσουν στήν ἐκκλησιαστική ἐθιμική ζωή τοῦ Γένους, καί νά τελοῦνται μέ τή συμμετοχή – κάποτε ἐνεργή – τήν εὐλογία καί τή στήριξη τῶν τοπικῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀρχῶν[13]. Ἡ περίπτωση αὐτή μάλιστα δείχνει ὅτι ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία φρόντιζε νά ἐναρμονίζει τίς ὁδηγίες της πρός τίς ἑκάστοτε ἐπικρατοῦσες συνθῆκες, ὥστε νά ἐπιτελεῖται εὐκολότερα τό λειτουργικό καί ποιμαντικό της ἔργο[14].

Τό περίφημο πατριαρχικό ὕφος, γνωστό γιά τήν τελετουργική λαμπρότητα καί μεγαλοπρέπεια πού τό χαρακτηρίζει, ἐπικράτησε στήν λειτουργική πρακτική τοῦ δούλου Γένους, καί διαμόρφωσε τόν λειτουργικό τύπο καί τά ἀνάλογα αἰσθητικά ἀκούσματα, ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἐκκλησιαστική πρακτική ἐπέδρασε ἀκόμη καί στήν λαϊκή τέχνη. Εἶναι ἀπολύτως χαρακτηριστική ἡ περίπτωση τοῦ συμβόλου τοῦ δικεφάλου ἀετοῦ[15], ἑνός αὐτοκρατορικοῦ ἐμβλήματος τῆς δυναστείας τῶν Παλαιολόγων πού υἱοθετήθηκε ἀπό τήν ἐκκλησιαστική τέχνη καί δι᾿ αὐτῆς πέρασε στό λαό, γιά νά κοσμήσει τά εἴδη λαϊκῆς τέχνης, θυμίζοντας παραλλήλως στούς ὑποδούλους τήν ἱστορία, ἀλλά καί τά ἐθνικά ὁράματα γιά τήν μελλούμενη καί ἀναμενόμενη ἀποκατάσταση τοῦ Γένους. Δέν θά πρέπει νά λησμονοῦμε ὅτι διά τῶν ἐκκλησιαστικῶν τεχνῶν, πού πρότυπο εἶχαν πάντοτε τά λαμπρά κωνσταντινουπολίτικα ἐργαστήρια, ἀναπτύχθηκαν καί καταρτίστηκαν πολλοί τομεῖς τῆς ἑλληνικῆς λαϊκῆς τέχνης, ὅπως ἡ ξυλογλυπτική, ἡ λιθογλυπτική, ἡ μαρμαροτεχνία, ἡ κεντητική καί εἰδικότερα, ἡ χρυσοκεντητική, χαρίζοντάς μας μοναδικά ἔργα τέχνης, πού κοσμοῦν σήμερα τά λαογραφικά μας μουσεῖα[16].

Τέλος, πολλά ἀπό τά εἴδη τοῦ ἔντεχνου λαϊκοῦ λόγου μας

---

13. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Νεοελληνικοί ἐθιμικοί ἐκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί*, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 73 κ. ἑξ.

14. Α. Παπακυπαρίσσης, «Ἐθιμικοί ἐκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί στό Μικρασιατικό χῶρο», Μικρασιατικά Χρονικά 20 (1998). *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου Μικρασιατικῆς Λαογραφίας*, σ. 327-339.

15. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Ὁ δικέφαλος ἀετός ἰδία ὡς σύμβολον ἤ ὡς θέμα κοσμήσεως κατά τήν βυζαντινήν καί μεταβυζαντινήν μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων περίοδον», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 39-40 (1972-1973). Λειμών. Ἀφιέρωμα εἰς Ν. Β. Τωμαδάκην*, σ. 171 κ.ἑξ.

16. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Ἐπιβιώσεις λαϊκῆς πίστεως, λατρείας καί τέχνης ἐκ τῆς βυζαντινῆς περιόδου εἰς τήν Βόρειον Ἑλλάδα», *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου*, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 235-257.

ἔχουν ἐκκλησιαστική τήν προέλευση ἤ τήν καταγωγή. Οἱ θρησκευτικές παροιμίες, τά ἀνάλογα παραμύθια καί δημοτικά τραγούδια, κυρίως ὅμως οἱ παραδόσεις γιά τήν ἐθνική ἀποκατάσταση, μέ βάση τίς ὁποῖες τό δοῦλον Γένος κατάφερε ἐπί αἰῶνες νά ἐπιβιώσει καί νά ἐλπίζει[17], ὑπῆρξαν προϊόντα ἐκκλησιαστικῆς προελεύσεως καί κατευθύνσεως. Σέ τελική ἀνάλυση, ἡ ἴδια ἡ ἐπιβίωση τοῦ Γένους σέ καιρούς χαλεπούς, ἡ διατήρηση τῆς ταυτότητας καί τῆς ἰδιοπροσωπίας μας, ὀφείλεται, σχεδόν ἀποκλειστικά, στό συχνά ἀθόρυβο, ἀλλά πάντοτε πλούσιο καί οὐσιαστικό ἔργο τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Ὑπό τό πρίσμα αὐτό, ὅταν λέμε ὅτι τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο ὑπῆρξε ἡ κιβωτός τοῦ Γένους, ἤ ὅτι ἡ καρδιά τοῦ Γένους καί τῆς Ὀρθοδοξίας χτυπᾶ στό Φανάρι, δέν ὑπερβάλουμε μέ κάποιο σχῆμα λόγου, ἀλλά κυριολεκτοῦμε. Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως, πέραν τῶν ἄλλων εὐεργεσιῶν της, οὐσιαστικά διαμόρφωσε καί τήν ἑλληνική λαϊκή παράδοση[18], στά κυριότερα καί σπουδαιότερα σημεῖα της, δίνοντας κατεύθυνση στίς ἀγωνίες καί ὅραμα στίς ἀπογοητεύσεις τοῦ Γένους. Ἔτσι, πέραν τῆς ἱστορικῆς, τῆς πνευματικῆς καί τῆς θρησκευτικῆς συμβολῆς της, δέν θά πρέπει νά ξεχνοῦμε καί τήν προσφορά της στόν τομέα τῆς ἀνάπτυξης τῆς λαϊκῆς μας παράδοσης, ἡ ὁποία, μέ τή σειρά της, διαμόρφωσε τό πολιτισμικό μας πρόσωπο, αὐτό πού προσδιορίζει τήν συλλογική καί ἀτομική ὕπαρξή μας, καί μάλιστα μέσα στά πλαίσια τῶν σημερινῶν παγκοσμιοποιημένων καιρῶν μας.

Ἴσως, ἡ ἀπάντηση στούς προβληματισμούς καί στούς κινδύνους τῶν ἀφομοιωτικῶν ἑνοποιήσεων, πού προβάλλουν πιά σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, εἶναι ἡ ἐπάνοδος καί ἡ ἐμμονή μας στό σχῆμα καί στό περιεχόμενο τῆς παράδοσης τοῦ Γένους, ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε ἀπό τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, μέ τήν πνευματική καθοδήγηση καί τό ἔργο σοφῶν Πατριαρχῶν καί ἱεραρχῶν τοῦ Θρόνου. Σέ αὐτή τήν περίπτωση, τό Φανάρι θά ἀποτελέσει, γιά μία ἀκόμη φορᾶ, τήν ἀπαντοχή καί τό στήριγμα τοῦ Γένους, παρέχοντάς μας καί πάλι τά πνευματικά καί πολιτισμικά ἐκεῖνα ὅπλα πού θά χρειαστοῦν γιά νά ἐπιτύχουμε τήν ἐπιβίωσή μας στήν σημερινή δύσκολη καί ἐπικίνδυνη διεθνῆ συγκυρία.

---

17. Πρβλ. Στ. Ἤμελλος, *Θρυλούμενα γιά τήν ἅλωση καί τήν ἐθνική ἀποκατάσταση*, Ἀθήνα 1991. Ὁ ἴδιος, «Θεοσημίες πρό τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπό τῶν Τούρκων κατά τόν ἱστορικόν Κριτόβουλον», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 52 (2004-2006), σ. 460, 463.

18. Βλ. σχετικά Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ἑλληνική Λαογραφία : Λαϊκός πολιτισμός τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων* 3. Κοινωνικός Βίος, ἐν Ἀθήναις 1972, σ. 71-75, μέ παραδείγματα.

Πρωτ/ρου Δημητρίου Βακάρου, Δρ. Θ.
τ. Διευθυντοῦ Ἀνωτέρας Ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς Θεσσαλονικης

Μία θεολογική καί ἐκκλησιολογική προσέγγιση τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Γεωργίου τοῦ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσαντος

Εἰσαγωγικά

Στίς 17 Ἰανουαρίου κάθε χρόνο ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία γιορτάζει μαζί μέ τήν μνήμη τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου τήν μνήμη τοῦ ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Γεωργίου τοῦ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσαντος τοῦ θαυματουργοῦ. Οἱ νεομάρτυρες ἐμφανίζονται στή ζωή τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἀπό τήν ἅλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως τό 1453 μέχρι τῆς ἀπελευθέρωσης τοῦ Ἑλληνικοῦ Γένους ἀπό τήν Τουρκική κυριαρχία. Εἶναι μέν ἀλήθεια ὅτι οἱ Τοῦρκοι ἀνέχθηκαν θεωρητικά τήν Ἐκκλησία καί ἀναγνώρισαν τῶν ὑποδούλων χριστιανικῶν λαῶν τήν θρησκευτική ἐλευθερία, ὅπως καί τό ὅτι δέν ἐξέδωσαν, ὅπως οἱ Ρωμαῖοι Αὐτοκράτορες ἔκαναν νόμους καί διατάγματα, μέ τά ὁποῖα καταδίκαζαν σέ θάνατο κάθε χριστιανό. Στήν πραγματικότητα ὅμως ἡ σχέση τῶν Τούρκων πρός τήν Ἐκκλησία ὑπῆρξε ἕνας ἀκήρυκτος πόλεμος καί ἕνας συνεχής διωγμός.

Πρώτη αἰτία αὐτῶν τῶν διωγμῶν κατά τῆς Ὀρθόδοξης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ἦταν ἡ μισαλλοδοξία καί ὁ θρησκευτικός φανατισμός τῶν Τούρκων, οἱ ὁποῖοι ἐκμεταλλεύονταν κάθε εὐκαιρία γιά νά ἀναγκάζουν τούς χριστιανούς νὰ ἐξισλαμίζονται. Μή μπορώντας οἱ τύραννοι νά τούς πείσουν, τούς ὑπέβαλλαν σέ φρικτά βάσανα καί ἀρνούμενοι νά προσέλθουν στόν ἰσλαμισμό, τούς φό-

νευαν μέ σκληρούς καί ἀπάνθρωπους τρόπους. Ἐπειδή δέν ὑπῆρχε σουλτανικός νόμος ἤ διάταγμα πού νά ἐπιβάλει τήν θανατική ποινή τῶν χριστιανῶν, οἱ ὁποῖοι δέν δέχονταν τόν ἰσλαμισμό. Μιά μόνον γενική ἀρχή ἐπικρατοῦσε, κατά τήν ὁποία χριστιανός πού καταδικάσθηκε σέ θάνατο γιά ὁποιοδήποτε ἔγκλημα, μποροῦσε νά ἀπαλλαγεῖ τῆς καταδίκης ἐάν ἀσπαζόταν τόν ἰσλαμισμό. Σέ πολλές λοιπόν περιπτώσεις συλλαμβανόμενοι χριστιανοί βρίσκονταν πρό τοῦ διλήμματος ἤ νά καταδικασθοῦν σέ θάνατο ἤ νά ἀλλαξοπιστήσουν καί νά δεχθοῦν τόν ἰσλαμισμό. Μέ ψεύτικες κατηγορίες οἱ Τοῦρκοι ὁδηγοῦσαν ἐνώπιον τοῦ ἱεροδικαστοῦ τούς χριστιανούς πού τούς καταδίκαζε σέ θάνατο. Ἐπίσης Τοῦρκοι πού εἶχαν προσωπικούς λόγους κατά τῶν χριστιανῶν προκαλοῦσαν τήν θανατική τους καταδίκη καί τό μαρτύριο.

Μέ τέτοια ψεύτικη κατηγορία τῶν Τούρκων ὅτι ὁ Γεώργιος εἶχε γίνει μουσουλμᾶνος καί τώρα ἔγινε ξανά χριστιανός, καί παρά τήν ὁμολογία του ὅτι "*μήτε Τοῦρκος ἔγινα ποτέ, μήτε τόν Χριστόν μου ἀρνήθηκα ποτέ, χριστιανός εἴμουνα καί εἶμαι*" ὁδηγήθηκε στό μαρτύριο στίς 17 Ἰανουαρίου τοῦ 1838 στά Ἰωάννινα. Ἀπό τότε μέχρι σήμερα ἡ μέν πόλη τῶν Ἰωαννίνων τόν τιμᾶ ὡς πολιοῦχο καί προστάτη της, ἡ δέ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τόν τιμᾶ ὡς ἔνδοξο νεομάρτυρα καί θαυματουργό.

Ὁ σκοπός γιά τόν ὁποῖο γιορτάζεται ἡ μνήμη τῶν ἁγίων στήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία διατυπώνεται ἀπό τόν ἅγιο Ἰωάννη τόν Χρυσόστομο, ὁ ὁποῖος γράφει: *Ἑορτή μάρτυρος, μίμησις μάρτυρος*". Σύμφωνα μέ τήν διδασκαλία αὐτή τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου, οἱ χριστιανοί, τά πιστά μέλη τῆς Ἐκκλησίας προτρέπονται νά μιμηθοῦν τή ζωή τῶν μαρτύρων καί τῶν νεομαρτύρων. Προσεγγίζοντας τό μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Γεωργίου τοῦ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσαντος, τοῦ θαυματουργοῦ διακρίνουμε τό μαρτύριό του, τήν ἱεραποστολή του καί τήν ὀρθοδοξία του, τά ὁποῖα καλούμαστε διαχρονικά οἱ πιστοί χριστιανοί νά πραγματοποιήσουμε στή ζωή μας.

1. Μαρτύριο

Τό μαρτύριο δέν εἶναι μόνο μία ἡρωϊκή ἀτομική πράξη τοῦ μάρτυρος, ἀλλά εἶναι ἐξ ἴσου καί μία πράξη ὁλοκλήρου τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Ἐάν οἱ μάρτυρες ἐμφανίζονταν ὡς μεμονωμένα πρόσωπα ἔξω τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, τότε πιθανόν οἱ διωγμοί κατά τῶν χριστιανῶν καί τῆς Ἐκκλησίας νά μήν εἶχαν συμβεῖ.

Τό μαρτύριο δέν ἀρχίζει στή μαρτυρική παλαίστρα. Ὁ μάρτυς στήν παλαίστρα τελειοῦται, ζεῖ τό μαρτύριο ὡς καθημερινό βίωμα, παραδίδοντας τόν ἑαυτό του πάντοτε σέ θάνατο γιά τόν Χριστό "*τῇ προθέσει τῆς καρδίας*". Ὁ μαρτυρικός θάνατος εἶναι ἐπισφράγιση

καί μεγαλειώδη ἔκφραση τοῦ ἰσοβίου καί ἀναιμάκτου μαρτυρίου κατά τόν Ἀπόστολο Παῦλο:"*Ἀεί ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διά Ἰησοῦν, ἵνα καί ἡ ζωή τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκί ἡμῶν*"[1]. "Δηλαδή εἴμαστε ζωντανοί, ἀλλά ἐκθέτουμε συνεχῶς τόν ἑαυτό μας στό θάνατο γιά χάρη τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε νά φανερωθεῖ στό θνητό μας σῶμα ἡ ζωή τοῦ Ἰησοῦ". Ἡ θεία ζωή τοῦ Ἰησοῦ δέν φανερώνεται στή φθαρτή σάρκα τοῦ χριστιανοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ ζωή δέν εἶναι συνεχής παράδοση σέ θάνατο. Τό μυστήριο τῆς ἐν Χριστῷ καινῆς ζωῆς τελεσιουργεῖται ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα στήν καρδιά κάθε χριστιανοῦ πού ἐπιθυμεῖ τήν μαρτυρική πορεία. Τό μαρτύριο, ὡς μυστήριο δέν τελεσιουργεῖται στόν λίγο χρόνο πού μεσολαβεῖ ἀπό τήν σύλληψη μέχρι τήν καταδίκη καί τήν θανάτωση τοῦ μάρτυρος. Στήν μαρτυρική παλαίστρα θανατώνονται καί θριαμβεύουν, ὡς ὁμολογητές τῆς πίστεως, οἱ χριστιανοί, οἱ ζῶντες "*ὡς ἐπιθανάτιοι*"[2] κάθε ὥρα καί κάθε στιγμή τῆς ζωῆς τους. Γι᾿ αὐτό καί δέν ταράσσονται ὅταν ἀκοῦν "*τό ἀπόκριμα τοῦ θανάτου*"[3], τήν δικαστική ἀπόφαση τῶν διωκτῶν γιά τήν θανατική τους ἐκτέλεση.

Τό μαρτύριο εἶναι ὁ πρῶτος καρπός τῆς βαθειᾶς πίστης καί εὐσέβειας τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι ἡ "*νίκη τῶν πιστῶν*", ὅπως ψάλλει ἡ Ἐκκλησία μας, διότι ὁ μάρτυς ἀποκτᾶ τήν ἔφεση καί τήν ἐπιθυμία πρός τό μαρτύριο μέσα στούς κόλπους τῆς μητέρας Ἐκκλησίας. Ὁ μάρτυς ἐνθαρρύνεται ἀπό τό παράδειγμα τῶν ἄλλων μαρτύρων, ἀπό τούς ἀδελφούς χριστιανούς καί μέλη τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, τρέφεται μέσα στή φυλακή μέ τά πανάχραντα δῶρα τοῦ Σώματος καί Αἵματος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καί στηρίζεται μέ τίς προσευχές, τίς ἐπιστολές καί τίς προσωπικές ἐπισκέψεις τῶν πιστῶν τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ χριστιανοί τρέχουν νά συναντήσουν τούς μάρτυρες "*τούς ἐν δεσμοῖς*", ἀσπάζονται τά ἀκρωτηριασμένα μέλη τους, ἀγαποῦν τά δεσμά τους καί προσεύχονται γι᾿ αὐτούς.

Ἡ ἐπιβεβαίωση τῶν παραπάνω γίνεται καί μέ τό μαρτύριο τοῦ ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Γεωργίου τοῦ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσαντος. Ὁ Γεώργιος γεννήθηκε τό 1810 στό χωριό Τζούρχλι, σημερινό Ἅγιος Γεώργιος τῆς ἐπαρχίας Γρεβενῶν, ἀπό φτωχούς γονεῖς τόν Κωνσταντῖνο καί τήν Βασιλική, καί λόγῳ τῆς πτώχειας τῆς οἰκογένειάς του παρέμεινε ἀγράμματος. Στήν ἡλικία τῶν ὀκτω ἐτῶν ἔμεινε ὀρφανός ἀπό πατέρα καί μητέρα καί πῆγε στά Ἰώαννινα, ὅπου ἔγινε ἱπποκόμος τοῦ Χατζῆ Ἀβδουλᾶ, ἀξιωματικοῦ

---

1. *Β' Κορ.* 4, 11.
2. *Α' Κορ.* 4, 9.
3. *Β' Κορ.* 1,9.

τοῦ Ἰμιν πασᾶ, πλησίον τοῦ ὁποίου παράμεινε ἐπί ὀκτώ χρόνια.

Παρ᾽ ὅλο πού ἔμεινε προσηλωμένος στήν χριστιανική πίστη, οἱ ὑπόλοιποι Τοῦρκοι ὑπηρέτες συνήθιζαν νά τόν φωνάζουν μέ μουσουλμανικό ὄνομα: γκιαούρ Χασάν. Ὕστερα ἀπό ὀκτώ χρόνια, καθώς ἑτοιμαζόταν ὁ Γεώργιος νά ἑορτάσει τούς ἀρραβῶνες του μέ μιά πάμπτωχη νεαρή χριστιανή ὀνόματι Ἑλένη, ἕνας Τοῦρκος ἀγάς παρενέβη καί τόν κατήγγειλε στόν δικαστή, λέγοντας ὅτι ἐνῶ ἦταν μουσουλμάνος στό θρήσκευμα, ἑτοιμαζόταν νά νυμφευθεῖ χριστιανή. Ἐνώπιον τῆς κατηγορίας αὐτῆς, ὁ Γεώργιος, πού ἦταν συνήθως συνεσταλμένος καί λιγομίλητος, κατόρθωσε νά ἀποδείξει ὅτι γεννήθηκε καί παρέμεινε χριστιανός. Ὁ Γεώργιος νυμφεύθηκε καί εἰσῆλθε στήν ὑπηρεσία ἄλλου ὀθωμανοῦ ἀξιωματούχου στήν πόλη τῶν Φιλιατῶν. Ἐπιστρέφοντας στά Ἰωάννινα γιά κάποια ὑπόθεσή του, τήν ἡμέρα πού γεννήθηκε ὁ γιός του (12 Ἰανουαρίου 1838 (συνελήφθη ἐκ νέου ἀπό τόν πρῶτο κατήγορό του. Γρήγορα μαζεύτηκε κόσμος. Ὁ Γεώργιος ὁδηγήθηκε στόν δικαστή καί ὁμολόγησε μέ ἐπιμονή ὅτι πάντα ἦταν χριστιανός καί ποτέ δέν ἀρνήθηκε τήν πίστη τῶν πατέρων του. Οἱ πιέσεις τῶν Τούρκων καί οἱ φωνές τους δέν εἶχαν κανένα ἀποτέλεσμα. Ὁ Γεώργιος τελικά φυλακίστηκε.

Μέσα στήν φυλακή βρῆκε καί ἄλλους χριστιανούς φυλακισμένους γιά διάφορες αἰτίες, μεταξύ τῶν ὁποίων καί δύο γνώριμούς του ἀπό τήν Βούρπιαν Κονίτσης τόν Χαράλαμπο καί τόν Γεώργιο, οἱ ὁποῖοι τόν ἐνθαρρύνουν νά σταθεῖ στερεός καί ἀμετακίνητος στήν ὁμολογία τῆς ἁγίας μας πίστης καί νά μή δειλιάσει στίς ἀπειλές τῶν ἀσεβῶν. Στήν φυλακή τόν ἐπισκέπονται οἱ Μητροπολίτες Ἰωαννίνων Ἰωακείμ, Ἄρτης Νεόφυτος καί ὁ Γρεβενῶν μαζί μέ τούς προύχοντες τῆς Πόλης καί συγγενεῖς τοῦ ἁγίου οἱ ὁποῖοι ἀφ᾽ ἑνός μέν προσπαθοῦν νά τόν ἀποφυλακίσουν καί ἀφ᾽ ἑτέρου νά τόν ἐνισχύσουν στόν μαρτυρικό του ἀγῶνα. Ἡ προσπάθειά τους γιά ἀποφυλάκιση τοῦ ἁγίου ἀπέτυχε. Οἱ Ἀρχιερεῖς ὅμως καί οἱ προύχοντες τῆς πόλης στέλνουν στή φυλακή ἀνθρώπους γιά νά ἐνισχύσουν, ἐνθαρρύνουν καί ἐνθουσιάζουν τόν μάρτυρα στόν ἀγῶνα τοῦ μαρτυρίου. Σ᾽ ὅλους αὐτούς ὁ μάρτυς ἀπαντοῦσε: "*Μή πτοεῖσθε, ἀδελφοί μου, ἐγώ θά μαρτυρήσω διά τόν Χριστόν μου προθυμότατα*".

Ἀλλά τό μαρτύριο δέν εἶναι μόνον ὁ ὥριμος καρπός τῆς ἀνθούσης πνευματικῆς ζωῆς τῶν χριστιανῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά καί τῆς βοήθειας τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστοῦ. Μέ τό μαρτύριο διακηρύσσεται ἡ νίκη καί ὁ θρίαμβος τοῦ Χριστοῦ ἐπί τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου, τοῦ θανάτου πού σκοτώνει τό μάρτυρα, τοῦ θανάτου ὅμως πού προεκτείνεται μέσα στήν ἐπινίκιο ἀνάσταση τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κατά τήν διάρκεια τοῦ μαρτυρίου δέν εἶναι μόνον ὁ μάρτυς πού ὑποφέρει γιά τόν Χριστό, ἀλλά καί ὁ Χριστός πού

ἀγωνίζεται μέσα στήν ψυχή τοῦ μάρτυρα καί εἶναι Ἐκεῖνος πού χαρίζει τήν νίκη ὡς δῶρο στόν ὑπομένοντα τό μαρτύριο μάρτυρα. Γι᾽ αὐτόν τόν λόγο οἱ μάρτυρες ἔβλεπαν "*τούς οὐρανούς ἀνεῳγμένους καί τόν Υἱόν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ ἑστῶτα*"[4].

Ἡ θεολογική θεώρηση τοῦ μαρτυρίου ὡς χαρίσματος, ἐξηγεῖ τόν θεῖο ἔρωτα καί τήν προθυμία πρός τούς μαρτυρικούς πόνους, τῶν καλλινίκων μαρτύρων. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ὡς χάρισμα, ὑμνεῖ τό μαρτύριο, ποθώντας τόν θάνατον ὑπέρ τοῦ Χριστοῦ: "*Ἐγώ οὐ μόνον δεθῆναι, ἀλλά καί ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλήμ ἑτοίμως ἔχω ὑπέρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*"[5]. "Ἐγώ ὄχι μόνο νά δεθῶ εἶμαι ἕτοιμος, ἀλλά καί νά πεθάνω στήν Ἱερουσαλήμ γιά τό ὄνομα τοῦ Κυρίου μου, Ἰησοῦ". Ὁ πόθος πρός τό χάρισμα, τοῦ μαρτυρίου μεταβάλλεται σέ "εὐδοκία". Ὁ μάρτυς δέν ὑπομένει ἀπό ἀνάγκη τά βασανιστήρια, ἀλλ᾽ εὐδοκεῖ, ἐπαναπαύεται στά πάθη γιά τό Χριστό, πορεύεται στό μαρτύριο μέ ἀγαλλίαση, ὅπως ὁ Ἀπόστολος Παῦλος: "*Εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς, ἐν στενοχωρίαις, ὑπέρ Χριστοῦ*"[6]. "Γι᾽ αὐτό χαίρομαι γιά τά παθήματά του, γιά τίς βρισιές, τίς θλίψεις, τούς διωγμούς καί τίς πιέσεις πού πέρασα γιά χάρη τοῦ Χριστοῦ". Τά βασανιστήρια παραλύουν καί τόν γενναιότερο χαρακτῆρα, ὁ πόνος προκαλεῖ αἴσθημα ἀποστροφῆς καί δημιουργεῖ τάση φυγῆς, τό πάθος ὅμως "ὑπέρ Χριστοῦ" γεννᾶ στήν καρδιά τοῦ μάρτυρα καύχηση, χαρά καί εὐδοκία, γιατί περιέχει τήν μυστική ἕλξη τοῦ χαρίσματος.

Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος βλέπει τά πάθη τοῦ μάρτυρα ὡς πάθη τοῦ Χριστοῦ. Ὁ μάρτυς πάσχει καί ἀναπληρώνει "*τά ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί του*" ὑπέρ "τοῦ σώματος" τοῦ Χριστοῦ, "ὅ ἔστιν ἡ "Ἐκκλησία"[7]. Τά πάθη τοῦ μάρτυρα, ὡς πάθη τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι τά πάθη τοῦ Χριστοῦ. Τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ Ἐκκλησία, θά λογχίζεται καί θά πάσχει μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Οἱ μάρτυρες πάσχοντες ἀναπληρώνουν τά "*ὑστερήματα τῶν θλίψεων*" διότι ἡ πάσχουσα Ἐκκλησία εἶναι ὁ "*Χριστός παρατεινόμενος εἰς τούς αἰῶνας*". Ὁ Ἀρχιμάρτυς Χριστός τά πάθη τῶν ἀδελφῶν του μαρτύρων τά θεωρεῖ δικά του παθήματα. Οἱ χριστομίμητοι μάρτυρες ἀναπληρώνοντας τά ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, γίνονται κοινωνοί τῶν Δεσποτικῶν παθημάτων.

Ὁ ἱερός Χρυσόστομος ἑρμηνεύοντας τά λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου γιά τά "*ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ*" γράφει:

---

4. *Πράξ.* 7, 56.
5. *Πράξ.* 21, 13.
6. *Β' Κορ.* 12, 10.
7. *Κολοσ.* 1, 24.

"Δοκεῖ μέν μέγα εἶναι ὅπερ ἐφθέγξατο, ἀλλ᾽ οὐκ ἔστιν ἀπονοίας, μή γένοιτο, ἀλλά καί πολλῆς φιλοστοργίας τῆς περί τόν Χριστόν· οὐ γάρ βούλεται αὐτοῦ εἶναι, ἀλλ᾽ ἐκείνου τά πάθη ... ἅ ἐγώ πάσχω, δι᾽ ἐκεῖνον πάσχω, φησίν· ὥστε μή ἐμοί χάριν ὁμολογεῖτε, ἀλλ᾽ ἐκείνῳ· αὐτός γάρ πάσχει ταῦτα... οὐκ ἐπαισχύνεται καί ταῦτα αὐτοῦ παθήματα λέγειν. Οὐ γάρ μόνον ἀπέθανεν ὑπέρ ἡμῶν, ἀλλά καί μετά τό ἀποθανεῖν ἕτοιμός ἐστι θλιβῆναι δι᾽ ἡμᾶς... ἅ γάρ ἐκεῖνον ἔδει παθεῖν, ἐγώ πάσχω ἀντ᾽ αὐτοῦ..."[8] = "φαίνεται ὅτι εἶναι μεγάλο αὐτό πού εἶπε ἀλλά δέν εἶναι δεῖγμα παραλογισμοῦ, μακριά γιά τέτοια σκέψη, ἀλλά δεῖγμα καί μεγάλης ἀγάπης γιά τό Χριστό· διότι δέν θέλει νά εἶναι δικά του τά παθήματα, ἀλλά τοῦ Χριστοῦ. . . Καί αὐτά πού ἐγώ πάσχω, τά πάσχω γιά ἐκεῖνον, λέγει. Συνεπῶς μή εὐγνωμονεῖτε ἐμένα, ἀλλά ἐκεῖνον, διότι αὐτός πάσχει αὐτά ... καί δέν ντρέπεται νά τά ὀνομάζει δικά του παθήματα. Διότι ὄχι μόνο πέθανε γιά τή σωτηρία μας, ἀλλά καί μετά τό θάνατό του εἶναι ἕτοιμος νά ὑποφέρει γιά μᾶς ... διότι ἐκεῖνα πού ἔπρεπε νά πάθει αὐτός, ἐγώ τά πάσχω ἀντί αὐτοῦ".

Ὁ μάρτυς, γιά τήν ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, χαίρει ὑπομένοντας "*δεσμωτήρια καί δεσμά καί συκοφαντίας καί ἐξορίας καί τάς ἄλλας ταλαιπωρίας ἁπάσας*"[9]. "καί φυλακές, καί δεσμά καί συκοφαντίες καί ἐξορίες καί ὅλες τίς ἄλλες ταλαιπωρίες". Συγκρίνοντας τά "*παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*" πρός τήν "*μέλλουσαν δόξαν*" ἐπαναλαμβάνει τά λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: "*Λογίζομαι ὅτι οὐκ ἄξια τά παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρός τήν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς*"[10]= "Πιστεύω πραγματικά πώς ὅσα ὑποφέρουμε τώρα δέν ἰσοσταθμίζουν τή δόξα πού μᾶς ἐπιφυλάσσει ὁ Θεός στό μέλλον".

Τά ἴδια ζεῖ καί αἰσθάνεται καί ὁ ἔνδοξος νεομάρτυς τοῦ Χριστοῦ Γεώργιος. Μέσα στή φυλακή πάσχει, ἀλλά ὑπομένει τά πάντα γιά τήν ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ. Οἱ βαριές πέτρες πού τοποθετήθηκαν ἐπάνω του, τά ἁλμυρά ἀγκάθια στά δάκτυλα τῶν ποδιῶν του, τό συνεχές μαρτύριο τῆς συνείδησής του δέν εἶναι ἱκανά νά τοῦ στερήσουν τόν γαλήνιο ὕπνο, τήν ἠρεμία καί τήν ἀνάπαυσή του τήν τελευταία στή φυλακή. Ἕνας λευκοφορεμένος νέος τοῦ παρουσιάσθηκε, τόν ἀνακούφισε ἀπό τίς βαρειές χειροπέδες καί τοῦ ἐνέπνευσε ἕνα ὑπεράνθρωπο θάρρος, ὥστε μέ ἀπερίγραπτη χαρά ἄκουσε τό πρωί τῆς 17ης Ἰανουαρίου τοῦ 1838 τήν ἀπόφαση τῆς κα-

---

8. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Ὑπόμνημα εἰς τήν πρός Κολοσσαεῖς Ἐπιστολήν, Ὁμιλία* 4,2, PG 62, 326-327. ΕΠΕ 22, 154-156.

9. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Ὑπόμνημα εἰς τήν πρός Ρωμαίους Ἐπιστολήν, Ὁμιλία* 16,3, PG 60, 544. ΕΠΕ 17,356.

10. *Ρωμ.* 8,18.

ταδίκης του σέ θάνατο. Ἀκολούθησε τούς δημίους του στόν τόπο τῆς ἐκτέλεσης σχεδόν τρέχοντας, ὅπως ἡ διψασμένη ἔλαφος ἐπιποθεῖ νά πιεῖ ἀπό τίς πηγές τῶν ὑδάτων"[11]. Ὁ ἅγιος νεομάρτυς Γεώργιος ἐνταφιάστηκε πλησίον τοῦ ἱεροῦ Βήματος τοῦ Μητροπολιτικοῦ Ναοῦ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου. Ἐπί τοῦ τάφου του καί στό σπίτι του ἔγιναν καί γίνονται πολλά θαύματα. Στίς 26 Ὀκτωβρίου 1971 ἔγινε ἡ ἀνακομιδή τῶν ἱερῶν καί θαυματουργῶν λειψάνων του, τά ὁποῖα ἔχουν τοποθετηθεῖ στόν φερώνυμο ναό του στά Ἰωάννινα.

Ὅπως ὁ ἅγιος νεομάρτυς Γεώργιος ἔτσι καί ὅλοι οἱ μάρτυρες αἰσθάνονταν κατά τήν διάρκεια τοῦ μαρτυρίου τους μία θεϊκή δύναμη νά τούς περιβάλλει καί τά πρόσωπά τους ἔλαμπαν ὅπως ὁ ἥλιος. Στή συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας τό μαρτύριο ἐθεωρεῖτο καί θεωρεῖται ὡς ἰδιαίτερη χάρη καί προνόμιο τόσο πρός τήν Ἐκκλησία ὅσο καί πρός τόν μάρτυρα. Ἀπό τό παράδειγμα τῶν μαρτύρων, ἡ Ἐκκλησία καί ὅλοι οἱ πιστοί ἐνθαρρύνονται διαχρονικά στήν πνευματική ζωή τους, στήν πίστη καί στόν πνευματικό τους ἀγῶνα. Ἔτσι ἀποδεικνύεται τό φορτίο "*ἐλαφρόν*", *καί* "*ἀτιμώρητος ὁ βίος*".

Οἱ λόγχες, τά μαχαίρια καί ὅλα τά εἴδη τῶν βασανιστηρίων εἶναι τά "*θεοφύτευτα δένδρα*", τά ὁποῖα φυτεύθηκαν στό σῶμα τοῦ μάρτυρος καί τό μετέτρεψαν στή συνέχεια "εἰς παράδεισον τρυφῆς" γιά ὅλους τούς πιστούς καί τήν Ἐκκλησία διά μέσου τῶν αἰώνων, γράφει ὁ ἅγιος Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης[12]. Γι᾽ αὐτόν, λοιπόν, τόν λόγο πρέπει ὄχι μόνο νά θαυμάζουμε τό θάρρος τῶν μαρτύρων καί τόν νεομαρτύρων, ἀλλά καί νά προσπαθοῦμε νά προεκτείνουμε τό μαρτύριό τους στόν ἑαυτό μας, στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας μας καί σέ ὅλες τίς λεπτομέρειες τῆς καθημερινῆς μας ζωῆς. Αὐτός εἶναι ὁ πρῶτος λόγος τῆς ἰδιαίτερης τιμῆς τῶν ἁγίων μαρτύρων καί νεομαρτύρων ἀπό τήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία.

2. Ἱεραποστολή

Τό μαρτύριο εἶναι συνυφασμένο μέ τήν ἱεραποστολή. Ὁ μάρτυς εἶναι "*ὁ κόκκος τοῦ σίτου*", ὁ ὁποῖος πρέπει νά φυτευθεῖ καί νά πεθάνει -σαπίσει μέσα στή γῆ "*ἵνα πολύν καρπόν φέρει*"[13] γράφει ὁ Εὐαγγελιστής Ἰωάννης.

Ἀπό τίς πρῶτες ἡμέρες τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς χριστιανικῆς πίστης τό μαρτύριο καί ὁ διωγμός γίνονται ἡ αἰτία τῆς ἀνθοφορίας καί τῆς καρποφορίας τῆς Ἐκκλησίας. Στίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων διαβάζουμε ὅτι "*οἱ μέν οὖν διασπαρέντες ἀπό τῆς θλί-*

11. *Ψαλμ.* 41,1.
12. Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, *Ἐγκωμιον εἰς τόν ἅγιον Δημήτριον*, PG 136,196A- C.
13. *Ἰω.* 12, 24.

ψεως τῆς γενομένης ἐπί Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καί Κυπρου καί Ἀντιοχείας . . . εὐαγγελιζόμενοι τον Κυριον Ἰησοῦν"[14], ="Οἱ Χριστιανοί πού εἶχαν διασκορπιστεῖ ἀπό τά Ἱεροσόλυμα μετά τόν διωγμό πού ἀκολούθησε τό λιθοβολισμό τοῦ Στεφάνου ἔφτασαν ὡς τή Φοινίκη, τήν "Κύπρο καί τήν Ἀντιόχεια . . . καί κήρυτταν τό χαρμόσυνο μήνυμα ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Κύριος". Τό μαρτύριο τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τή μεγάλη ἐξάπλωση τῆς χριστιανικῆς πίστης καί Ἐκκλησίας, καί εἶναι ἐκεῖνο πού δημιούργησε τούς πρώτους ἐσωτερικούς κραδασμούς στήν ψυχή τοῦ Ἀποστόλου Παύλου καθώς καί τόν σεβασμό γιά τό μαρτύριο σ᾽ ὅλους τούς ἁγίους μάρτυρες καί νεομάρτυρες τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας.

Τό μαρτύριο λαμβάνει χώρα στούς μάρτυρες μετά τήν ἱεραποστολή τους καί τό κήρυγμά τους ὄχι μόνο πρός τούς Χριστιανούς ἀλλά καί πρός τούς εἰδωλολάτρες ἀκόμη, μέ σκοπό οἱ δευτεροι νά γνωρίσουν τό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Πολλοί εἰδωλολάτρες γνωρισαν τήν χριστιανική ἀλήθεια μέ τό κήρυγμα καί τήν ἱεραποστολή τῶν μαρτύρων καί πίστευσαν στόν Θεό. Τίς περισσότερες δε φορές ἡ ἱεραποστολική δραστηριότητα τῶν μαρτύρων γίνεται ἡ αἰτία τοῦ μαρτυρίου τους. Τήν παράδοση αὐτή τῆς συνύπαρξης τῆς ἱεραποστολῆς μέ τό μαρτύριο τήν βλέπουμε σ᾽ ὅλους τούς μάρτυρες καί νεομάρτυρες, οἱ ὁποῖοι δέν παραλείπουν καί κατά την φρικτή στιγμή τῶν βασανιστηρίων τους νά κηρύττουν τήν νέα πιστη καί ζωή τοῦ Χριστοῦ γιά τήν σωτηρία τοῦ κόσμου καί αὐξανουν ἀριθμητικά τό μυστικό σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τήν Ἐκκλησία. Ὁ ἱερος Χρυσόστομος λέει ὅτι "*ἡ καλλίστη οἰκοδομή*", δηλαδή ἡ καλυτερη ἱεραποστολή στούς εἰδωλολάτρες εἶναι θεμελιωμένη στό μαρτύριο τῶν μαρτύρων. Ὁ ἱερός Χρυσόστομος δέν τό λέει αὐτό ἁπλα, ἀλλά τό ζεῖ σέ σημεῖο πού ὅταν βρέθηκε ἐξόριστος στήν Κουκουσό "*ἐν τοιαύτῃ θλίψει καί περιστάσει καί ἐρημίᾳ*", κορυφώνεται ἡ μέριμνα καί ἡ φροντίδα του γιά τήν Ἐκκλησία τῆς Φοινίκης καί τότε γράφει τήν ὑπέροχη ἐπιστολή πρός τούς ἱεραποστόλους τούς "κατηχοῦντας τούς Ἕλληνας"[15].

Ἡ ἱεραποστολή τοῦ νεομάρτυρος Γεωργίου ἀρχιζει ἀπό τήν ὥρα τῆς σύλληψής του, συνεχίζεται στή φυλακή καί κορυφώνεται τήν ὥρα τοῦ μαρτυρίου του. Ὁ Γεώργιος ἀταλάντευτα ἐπιμένει ὅτι "χριστιανός ἐγεννήθην, χριστιανός εἶμαι καί χριστιανός θά ἀποθάνω· οὐδέποτε ἐγενόμην Τοῦρκος, πάντα ταῦτα εἶναι

---

14. *Πράξ.* 11, 19-20.

15. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Πρός τούς ἐν Φοινικη πρεσβυτερους και μοναζοντας, τους κατηχοῦντας τούς Ἕλληνας*. Ἐπιστολή ΡΚΓ', PG 52, 549-760.

συκοφαντίαι"[16]. Εὑρισκόμενος στή φυλακή διαβεβαιώνει καί τούς συγκρατούμενους του χριστιανούς καί τούς ἐπισκεπτομένους αὐτόν πιστούς ἀδελφούς, ὅτι ἡ ἀπόφασή του εἶναι ἀμετάτρεπτη καί ὅτι δέχεται μέ χαρά τόν ὑπέρ Χριστοῦ θάνατον. Τούς εὐχαριστεῖ ὅλους καί δοξάζει τόν Θεό. Ἡ μεγάλη ὅμως ἱεραποστολή γίνεται στόν τόπο τοῦ μαρτυρίου, ὅπου εἶχε συγκεντρωθεῖ πλῆθος κόσμου χριστιανῶν καί μουσουλμάνων. Ἐνώπιον τῆς ἀγχόνης οἱ δήμιοι "*τόν ἠρώτησαν διά τελευταίαν φοράν, ἄν δέχεται νά ἐξομώσῃ διά νά ἀποφυγῃ τον θάνατον. Ἐκεῖνος ἀπαντᾷ εἰς τούς Ἀγαρηνούς: Χριστιανός εἶμαι καί Χριστιανός θά ἀποθάνω, προσκυνῶ τόν Χριστόν μου καί τὴν Δέσποινάν μου Θεοτόκον*"[17]. Μετά παρακάλεσε τούς δημίους καί τοῦ ἔλυσαν τά χέρια. Ἔκανε τό σημεῖο τοῦ Τιμίου Σταυροῦ καί εἶπε "μεγαλοφώνως πρός τούς συντρέξαντες Χριστιανούς: Ἀδελφοί μου Χριστιανοί συγχωρῆστέ με, καί ὁ Θεός νά συγχωρήσῃ καί σᾶς"[18]. Αὐτά ἦταν τά τελευταῖα λόγια τοῦ μακαρίου νεομάρτυρος Γεωργίου καί οἱ δήμιοι τόν ἀπαγχόνησαν. Τό ἅγιο λείψανο ἔμεινε, κατά διαταγή τῶν Ἀγαρηνῶν, τρία ἡμερόνυκτα κρεμασμένο στήν ἀγχόνη. "καθ᾽ ἑκάστην νύκτα οὐράνιον καί ἄπλετον φῶς κατερχόμενον οὐρανόθεν, κατεκάλυπτε καί κατελάμπρυνεν τό ἅγιον αὐτοῦ λείψανον εἰς ἔκπληξιν πάντων"[19]. Αὐτό τό φῶς τό ἔβλεπαν ὄχι μόνον οἱ μουσουλμάνοι φύλακες τοῦ Τιμίου λειψάνου, ἀλλά καί αὐτοί πού ἦταν μακριά. "Και οἱ μέν εὐσεβεῖς ἔχαιραν καί ἐσκίρτουν διά τόν θρίαμβον τῆς Ὀρθοδόξου ἡμῶν πίστεως, οἱ δέ ἀσεβεῖς κατησχύνοντο σφόδρα ἐκ τούτου, διότι ἡττήθησαν παρ᾽ ἁπλοῦ καί ἀόπλου ἀνθρώπου"[20]. Κατά τήν κοινή στά Ἰωάννινα καί γενικά στήν Ἤπειρο φήμη καί μαρτυρία, καί αὐτοί οἱ Ἠπειρῶτες Μουσουλμάνοι τιμοῦσαν πάρα πολύ τόν μάρτυρα Γεώργιο· ἔκαναν φυλακτά ἀπό τά ροῦχα μέ τά ὁποῖα ἐμαρτύρησε καί συχνά ζητοῦσαν τήν βοήθεια τοῦ Ἁγίου. Ἡ ἱεραποστολή αὐτή συνεχίζεται καί σήμερα μέ τήν χάρη τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου νεομάρτυρος Γεωργίου καί τά ἄπειρα θαύματά του σ᾽ ὁλόκληρο τόν κόσμο.

Μαρτύριο, λοιπόν, καί ἱεραποστολή εἶναι δύο ὄψεις ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ νομίσματος. Μιά Ἐκκλησία χωρίς ἱεραποστολή δέν μπορεῖ νά προκαλέσει διωγμό καί μαρτύριο. Καί μία Ἐκκλησία χωρίς μάρτυρες καί διωγμούς δέν μπορεῖ νά δημιουργήσει σοβαρή ἱεραποστολική δράση. Τέλος, μία Ἐκκλησία χωρίς μάρτυρες δέν

---

16. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ἐν Ἀθήναις 1968, 31.
17. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 34.
18. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 34.
19. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 34.
20. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 34.

μπορεῖ νά εἶναι ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ.

3. *Ὀρθοδοξία*

Ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι ἡ κατ᾽ ἐξοχήν Ἐκκλησία τῶν μαρτύρων. Ἡ ὀρθοδοξία ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἀποστόλου Παύλου "*ἐμυσταγώγει ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ*", πάντοτε βάπτιζε τούς δεσμοφύλακες, πάντοτε ἀντλοῦσε τά νάματα τῆς θεολογίας ἀπό τή λογχισμένη πλευρά τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί ἀπό τίς λογχισμένες πλευρές τῶν μαρτύρων της, ὅλων τῶν βιωσάντων τό κάλλος της.

Διά τῆς λογχισμένης πλευρᾶς τοῦ Κυρίου, ἐκ τῆς ὁποίας "*ἐξῆλθε τό αἷμα, τό ὕδωρ, τό βάπτισμα*"[21], εἰσερχόμαστε στό μυστικό σῶμα τοῦ Χριστοῦ καί γινόμαστε μέλη τῆς ἁγίας του Ἐκκλησίας καί τῆς αἰώνιας ζωῆς. Ἀπό τή λογχισμένη πλευρά τοῦ Κυρίου ρέει τό πανάγιο αἷμα τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ καί Θεοῦ καί τρέφει τίς καρδιές τῶν ὀρθοδόξων τῆς ἀπό περάτων ἕως περάτων τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἐπειδή λογχισμένη πλευρά εἶναι ἡ πλευρά τοῦ Ἰησοῦ, καί λογχισμένη πλευρά εἶναι ἡ πλευρά τῆς Ὀρθοδοξίας, γι᾽ αὐτό ὀρθοδοξία καί μαρτύριο εἶναι δύο ἔννοιες ἄρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δέν εἶχε μάρτυρες μόνον κατά τά πρῶτα χρόνια τῆς ὕπαρξής της ἀλλά προσφέρει ἑκατόμβες μαρτύρων σέ κάθε ἐποχή στόν ἀρχηγό τῶν μαρτύρων Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ἡ κοινή συνείδηση τῆς ὀρθοδοξίας εἶναι τό μαρτύριο, καί τό κέντρο τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας εἶναι τό μαρτύριο τῆς συνειδήσεως τῶν πιστῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας.

Κατά τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία προσέφερε τούς νεομάρτυρες ὡς πολύτιμα διαμάντια στό στέμμα τοῦ Βασιλέως Χριστοῦ. Οἱ νεομάρτυρες εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἀπόδειξη τοῦ αἰωνίου μαρτυρίου τῆς ὀρθοδοξίας. Τήν ὥρα πού στά Ἰωάννινα, τήν Ἤπειρο καί γενικά σ᾽ ὁλόκληρη τήν Ἑλλάδα ἡ ἀπειλή καί ὁ φόβος τῶν Τούρκων νά ἐξισλαμίσουν τούς ὀρθοδόξους χριστιανούς, ἡ Ἐκκλησία μέσα στήν ἔσχατη πτωχία της καί τήν καταφρόνηση ἀναδεικνύει τόν νεομάρτυρα Γεώργιο, ὁ ὁποῖος μέ τό αἷμα του ποτίζει τό δένδρο τῆς ὀρθοδοξίας, στηρίζει τούς πιστούς καί προσελκύει τούς ἄπιστους στήν πίστη τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ ὀρθοδοξία συνεχίζει τήν μαρτυρική παράδοση καί στή σημερινή ἐποχή τῆς παγκοσμιοποίησης. Ἡ παγκοσμιοποίηση εἶναι ἕνα σύγχρονο μαρτύριο γιά τήν ὀρθοδοξία, ἡ ὁποία δέν φοβᾶται τούς ἀνθρώπους πού εἶναι ἐναντίον της. Διότι ἡ ὀρθοδοξία ζεῖ τό μαρτύριο τῆς συνειδήσεως καί τό μαρτύριο τῆς ζωῆς. Ἡ ὀρθοδοξία

---

21. *Πεντηκοστάριον*, ἔκδ. Ἀπ. Διακονίας, Ἀθῆναι 2002, 71.

δέν ὁδηγεῖται στά ἀμφιθέατρα καί δέν ρίπτεται ὡς τροφή στά πεινασμένα λιοντάρια· δέν ὑποφέρει καί δέν πάσχει σήμερα ὅπως ὑπέφερε καί ἔπασχε στό παρελθόν. Ἡ ὀρθοδοξία σήμερα ὑβρίζεται καί συκοφαντεῖται· δέχεται λυσώδεις ἐπιθέσεις καί θανατηφόρα πλήγματα. Παρ᾽ ὅλα αὐτά ἡ ὀρθοδοξία ζεῖ καί πορεύεται μέ ἀγάπη μέσα στόν κόσμο. Διότι ἡ ὀρθοδοξία εἶναι ὁ δρόμος τῆς ἀγάπης: *"Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγένηται καί γινώσκει τόν Θεόν, ὅτι ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν . . . Ὁ Θεός ἀγάπη ἐστί καί ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καί ὁ Θεός ἐν αὐτῷ . . . ἐάν εἴπῃ τις ὅτι ἀγαπῶ τόν Θεόν καί τόν ἀδελφόν αὐτοῦ μισῇ, ψεύτης ἐστιν. Ὁ γάρ μή ἀγαπῶν τόν ἀδελφόν αὐτοῦ ὅν ἑώρακε, τόν Θεόν ὅν οὐχ ἑώρακε πῶς δύναται ἀγαπᾶν;"* [22]= "Ὅποιος ἀγαπάει δείχνει ὅτι ἔχει ἀναγεννηθεῖ ἀπό τό Θεό καί ὅτι γνωρίζει τό Θεό. Ὅποιος δέν ἀγαπάει δέν γνώρισε τό Θεό, γιατί ὁ Θεός εἶναι ἀγάπη... Ὁ Θεός εἶναι ἀγάπη· κι ὅποιος ζεῖ μέσα στήν ἀγάπη ζεῖ μέσα στό Θεό, κι ὁ Θεός μέσα σ᾽ αὐτόν . . . Ἄν κάποιος πεῖ ἀγαπῶ τόν Θεόν μισεῖ ὅμως τόν ἀδελφό του, εἶναι ψεύτης. Γιατί πραγματικά αὐτός πού δέν ἀγαπάει τόν ἀδελφό του, τόν ὁποῖο βλέπει, πῶς μπορεῖ νά ἀγαπάει τόν Θεό, τόν ὁποῖο δέ βλέπει;".

Αὐτή εἶναι ἡ ἐντολή πού μᾶς ἔδωσε ὁ Χριστός. *"Ὁ ἀγαπῶν τόν Θεόν ἀγαπᾷ καί τόν ἀδελφόν αὐτοῦ"*. Ὁ Εὐαγγελιστής Ἰωάννης στήν πρώτη καθολική ἐπιστολή του βλέπει ἕνα καί μοναδικό δρόμο ζωῆς. Τόν δρόμο τῆς ἀγάπης. Ὅλοι οἱ μάρτυρες, νεομάρτυρες, καί ἅγιοι τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μας, σύμφωνα μέ τά μαρτυρολόγια καί συναξάρια, ἀγαποῦσαν τούς βασανιστές τους καί προσευχόταν γι᾽ αὐτούς. Ἡ προσευχή τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου, τήν ὁποία εἶπε κατά τήν διάρκεια τοῦ λιθοβολισμοῦ του, ἀποτελεῖ τρανό παράδειγμα τῆς ἀλήθειας αὐτῆς. *"Θείς δέ τά γόνατα ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ· Κύριε, μή στήσῃς αὐτοῖς τήν ἁμαρτίαν ταύτην". Καί τοῦτο εἰπων ἐκοιμήθη"*[23]. "Ὕστερα ἔπεσε στά γόνατα καί φώναξε δυνατά. Κύριε, μήν τούς λογαριάσεις τήν ἁμαρτία αὐτή. Καί μ᾽ αὐτά τά λόγια ξεψύχησε".

Ὅλοι οἱ μάρτυρες καί οἱ νεομάρτυρες κατά τήν διάρκεια τοῦ μαρτυρίου τους ἔλεγαν στό Θεό τέτοιες προσευχές. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ ὀρθοδοξία ζεῖ πάντοτε τό μαρτύριο καί τόν *"πολυστένακτον βίον"*. Ἡ ὀρθοδοξία δέν φοβᾶται τούς ἐχθρούς, οὔτε τίς λόγχες, οὔτε τίς ἀγχόνες, οὔτε τίς φωτιές, τίς ὕβρεις καί τίς συκοφαντίες, ὅπως δέν τά φοβήθηκε καί ὁ ἅγιος ἔνδοξος νεομάρτυς Γεώργιος ὁ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσας, ὁ θαυματουργός. Ἡ ὀρθοδοξία καί οἱ μάρτυρές της ἔχουν τόν ἀναστάντα Χριστό στή ζωή τους, ὁ ὁποῖος τούς

---

22. *Α' Ἰω.* 4, 7, 16 καί 20.

23. *Πράξ.* 7,60.

ὁδηγεῖ στό δρόμο τῆς ἀλήθειας καί στή νίκη κατά τῶν διαφόρων ἐχθρῶν. Γι᾽ αὐτό ἄς τελειώσουμε αὐτή τήν παράγραφο μέ τά λόγια τοῦ Ἰωσήφ Βρυεννίου:

"οὐκ ἀρνησόμεθά σε ὦ φίλη Ὀρθοδοξία
ἐν σοί ἐγεννήθημεν, ἐν σοί ζῶμεν,
καί ἐν σοί κοιμηθησόμεθα
εἰ δέ καί καιρός καλέσει
καί μυριάκις ὑπέρ σοῦ τεθνηξόμεθα"[24].

4. *Ἀντί ἐπιλόγου*

Προσπαθήσαμε στή θεολογική καί ἐκκλησιολογική προσέγγιση πού ἐπιχειρήσαμε μέ ἀφορμή τήν μνήμη τοῦ ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Γεωργίου τοῦ ἐν Ἰωαννίνοις ἀθλήσαντος νά τονίσουμε τό μαρτύριο, τήν ἱεραποστολή καί τήν ὀρθοδοξία ὡς συνέχεια τῶν πρώτων μαρτύρων τῆς Ἐκκλησίας. Κατά τήν ὁμολογία τοῦ τότε μητροπολίτη Ἰωαννίνων καί μετέπειτα Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἰωακείμ "ὁ Νεομάρτυς Γεώργιος ἔκαμε καί κάμνει πολλά θαύματα, εἰς πιστούς καί ἀπίστους, Ὀρθοδόξους καί ἑτεροδόξους, ὁμοφύλους καί ἀλλοφύλους, καί οὐδείς τολμᾶ εἰς Ἰωάννινα νά εἴπῃ ὅτι δέν εἶναι θαυματουργός Ἅγιος"[25].

Ἔτσι μέ τά πολλά θαύματα τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἔγινε γνωστό τό μαρτύριό του, ἡ ὁμολογία τῆς ὀρθόδοξης πίστης του καί τό θαυμαστό φῶς πού κάλυπτε τό σεπτό λείψανό του ἐπί τῆς ἀγχόνης γιά τρεῖς μέρες καί νύχτες, σ᾽ ὅλη τήν Ἤπειρο, σ᾽ ὅλη τήν Ἑλλάδα καί στίς ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες τῆς διασπορᾶς. Ὁ θάνατος τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἔγινε ἀνάσταση τῶν πιστῶν καί πτώση τῶν ἀπίστων. Ἡ ὀρθοδοξία ἐπέζησε καί μεγαλούργησε σέ καταισχύνη τῶν ἐχθρῶν της. Γι᾽ αὐτό ἄς κλείσουμε τό παρόν δοκίμιον λέγοντας πρός τόν ἅγιο Γεώργιο: "Ἀλλ᾽ ὦ Ἅγιε Νεομάρτυς τοῦ Χριστοῦ καί θαυματουργέ Γεώργιε, σύ ὅστις ἐν τοῖς ζοφεροῖς τούτοις χρόνοις, ἐν οἷς ἐψύγη ἡ ἀγάπη καί ἐσβέσθη ὁ λύχνος τῶν Χριστιανικῶν ἐν ἡμῖν ἔργων, σύ λέγω, ὅστις ἀνέτειλας ὡς ἑωθινός καί λαμπρός ἑωσφόρος, καί κατηύγασας πᾶσαν τήν Ἐκκλησίαν τοῖς ἀπείροις σου θαύμασι, λάμψον καί ἡμῖν διά τῶν φαεινῶν σου πρεσβειῶν τῆς θεϊκῆς εὐσπλαγχνίας τήν αἴγλην· ὁδήγησον ἡμᾶς πρός τήν εὐθεῖαν τῶν θείων παραγγελμάτων ὁδόν, πάρεσο ἡμῖν ἐν καιρῷ

24. Ἰωσήφ Βρυεννίου, *Μελέτη περί τῆς τῶν Κυπρίων ἑνώσεως εὑρεθέντα*, τόμος 2, Λειψία 176δ, 23.

25. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 35.

τῆς ἀνάγκης βοηθός καί θερμός ἀντιλήπτωρ· φρούρησον καί σκέπασον τήν πανευκλεῶς εὐφημοῦσάν σε πόλιν, ἥν παρά Κυρίου ὡς ἀγαθήν μερίδα καί κληρονομίαν ἔλαβες, καί πᾶσι τοῖς ἑορτάζασι τήν μνήμην σου γενοῦ προστάτης καί ὑπέρμαχος, ὡς λαβών παρά Χριστοῦ πλουσίαν χάριν, ᾧ σύν παρρησίᾳ πρέσβευε ὑπέρ πάντων ἡμῶν. Ἀμήν"[26].

---

26. *Ἠπειρωτικόν Λειμωνάριον*, ὅ.π., 36.

Πήλιουρη Γ. Ἰωάννου
Μεταπτυχιακοῦ Θεολόγου

Ὠριγένης καὶ Κέλσος : Τὸ πρόβλημα μιᾶς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς μεθοδολογίας
(συνέχεια ἀπό τό προηγούμενο)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ
1. Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

1.1.1. Ἡ διαλεκτικὴ στὰ πλαίσια τῆς ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας[265]

Πρὶν μελετήσουμε τὴ λειτουργία τῆς διαλεκτικῆς ἐντὸς τῆς θεολογικῆς ἑρμηνείας τοῦ Ὠριγένη, θὰ πρέπει νὰ κάνουμε μία μικρὴ ἀναφορὰ στὶς βασικὲς ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς τοποθετήσεις ἔναντι τῆς διαλεκτικῆς, ἀφοῦ πρῶτοι οἱ Ἕλληνες διαλεκτικοὶ φιλόσοφοι κορύφωσαν τὸ λόγο στὴν ἀρχαιότητα. Ἂν καὶ ἡ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς θὰ κορυφωθεῖ ἐντὸς τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας, ἐμφανίζεται ὅμως ἤδη πολὺ νωρίτερα. Τὴ συναντοῦμε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἰλιάδα[266] καὶ ἔπειτα στὸν Ἡράκλειτο ὅπου ὁ λόγος προσλαμβάνει μία ἰδιαίτερη θέση καὶ τοποθετεῖται στὸ κέντρο τῆς διαλεκτικῆς σκέψης καὶ τοῦ κόσμου. Τὸ Εἶναι στὸν Ἡράκλειτο εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἀντιθέτων ποὺ ἔρχονται σὲ ἐπαφή. Ὁ Ἡράκλειτος κορυφώνει μ᾽ αὐτὸν τὸν τρόπο τὴ διαλεκτικὴ σκέψη σὲ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο ἐκλαμβάνοντας τὴν ἁρμονία ὡς τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων.[267] Τὸ σημαντικότερο στὴν ἡρακλείτια σκέ-

265. Δὲν κάνουμε εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴ διαλεκτικὴ τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει συνέπεια καὶ ἰδιαίτερη σπουδὴ τοῦ λόγου. Στὴν ἐποχὴ τοῦ Κλήμη καὶ τοῦ Ὠριγένη θεράποντες τῆς διαλεκτικῆς εἶναι οἱ Στωϊκοί. Οἱ μέσοι πλατωνικοὶ ἐκλάμβαναν τὸ λόγο περισσότερο ὡς δόγμα καὶ λιγότερο ὡς λογική.

266. Στὴ μορφὴ «*διελέξατο*». Λ 401, Ρ 97, Φ 562, Χ 122 καὶ 385.

267. H. Diels, Ἡράκλειτος ΙΒ 51 : «Παλίντροπος ἁρμονίη».

ψη εἶναι ὅτι ἡ διαλεκτικὴ δὲν εἶναι μία μέθοδος ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια, ὅπως θὰ ἐκληφθεῖ ἐντὸς τῆς πλατωνικῆς Φιλοσοφίας, ἀλλὰ ὡς ἡ πραγμάτωση τῆς ἀλήθειας. Τὸ γίγνεσθαι πραγματώνεται ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἀντιθέτων.[268] Αὐτὸς ποὺ ἐφάρμοσε πρῶτος τὴν διαλεκτικὴ μέθοδο ἦταν ὁ Ζήνων,[269] ὁ ὁποῖος σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἐριστικούς, ἀντιπάλους τοῦ Παρμενίδη, οἱ ὁποῖοι ἀρνήθηκαν τὴν ἀκινησία τοῦ Εἶναι μὲ βάση τὴν σχετικὴ βεβαιότητα ποὺ παρέχουν οἱ αἰσθήσεις, συστηματικὰ θὰ ἐντάξει στὴ συλλογιστικὴ μέθοδο τὴν ἀντίπαλο θέση καὶ θὰ ἐπιδοθεῖ στὴν πραγματικὴ σπουδὴ τῆς διαλεκτικῆς κάνοντας χρήση τῆς *εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς*. Σ᾽ αὐτὸ τὸ σημεῖο θὰ πρέπει νὰ ἀναφέρουμε τοὺς Σοφιστές, στοὺς ὁποίους δὲν δεσπόζει ἡ σπουδὴ τοῦ λόγου γιὰ χάρη τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ γιὰ χάρη τῆς χρείας, τοῦ ἑκάστοτε συμφέροντος.[270] Θὰ λέγαμε ὅτι μὲ τοὺς Σοφιστὲς συμβαίνει μία στροφὴ ἀπὸ τὴν ἀντίθεση στὸ φυσικὸ καὶ κοσμολογικὸ ἐπίπεδο στὸ ἀνθρωπολογικό.[271] Αὐτοὶ θὰ ἀρνηθοῦν τὴν ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια καὶ θὰ κάνουν λόγο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη, τὴν ὑποκειμενικὴ ἀλήθεια. Ἐναντίον τῶν Σοφιστῶν καταφέρεται τόσο ὁ Πλάτων[272] ὅσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Μὲ τὸν Πλάτωνα μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἔχουμε μία ἀπηρτισμένη θεωρία γιὰ τὴν λειτουργία τῆς διαλεκτικῆς, ἂν καὶ τώρα ἡ διαλεκτικὴ προσλαμβάνει ἕνα μεταφυσικὸ χαρακτήρα, ἀφοῦ ἔχει ὡς σκοπὸ τὴν ἄνοδο στὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν καὶ ἔπειτα τὴν κάθοδο στὰ γένη, τὰ εἴδη καὶ τὰ ἄτομα. Οὐσιαστικὸ γνώρισμα τοῦ διαλεκτικοῦ εἶναι νὰ μπορεῖ νὰ ἑνώνει τὰ πολλὰ στὸ νοῦ του καὶ ταυτόχρονα νὰ τὰ ξεχωρίζει.[273] Διότι μόνο αὐτὸς (ὁ διαλεκτικός) ποὺ μπορεῖ νὰ διασπᾶ μία ἔννοια μπορεῖ νὰ τὴν θεωρεῖ καθολικά (*ἐπισκοπεῖν*).[274] Ἐὰν

---

268. Ἀντίθετα ὁ Παρμενίδης, ποὺ θὰ ἀναδειχθεῖ ὁ ἀντίθετος πόλος τοῦ Ἡράκλειτου, θὰ ἀντιτάξει στὴν αἰώνια μεταβολὴ τοῦ *πάντα ρεῖ* τὴν ἀκινησία, τὴν αἰώνια παραμονὴ καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ Εἶναι. Ὁ Παρμενίδης ἐκκινεῖ ἀπὸ τὸ *ἕν* γιὰ νὰ καταδείξει τὸ Εἶναι καὶ νὰ ἀπορρίψει τὰ *πολλά*. Βλ. *Περὶ Φύσεως* Β2.

269. H. Diels, Ζήνων ΙΑ.

270. Ἐὰν ὁ Ὠριγένης θὰ ἐναντιωθεῖ ἀργότερα σὲ κάποια ἀπὸ τὶς μορφὲς τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου θὰ εἶναι ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ ῥητορική.

271. Βλ. Διογένης Λαέρτιος, 9, 51 : «δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις».

272. *Σοφιστής* 231 d : «ὁπόσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται. Δοκῶ μὲν γάρ, τὸ πρῶτον ηὑρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής».

273. *Πολιτεία* 537c· *Φίληβος* 16c· *Πολιτεία* 533c : «διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν».

274. *Πολιτεία* 454ab. Πρβλ. *Νόμοι* 965b : «μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι, γνῶναί τε καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα ξυνορῶντα».

λοιπὸν ἀνακαλύψει κάποιον, λέει ὁ Σωκράτης στὸν πλατωνικὸ *Φαῖδρο,*[275] ποὺ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ βλέπει τί εἶναι ἀπὸ τὴν φύση του ἕνα καὶ τί «πολλά», τὸν ἀκολουθεῖ ἀπὸ πίσω, πάνω στὰ χνάρια του, σὰν νὰ ἦταν χνάρια θεοῦ. Στὸν Ἀριστοτέλη ἡ διαλεκτικὴ θὰ ἀποκτήσει πιὸ περίπλοκο χαρακτήρα. Διακρίνει λοιπὸν τρία εἴδη συλλογισμῶν[276] : α) τὸ διαλεκτικὸ συλλογισμό, β) τὸν ἀποδεικτικὸ συλλογισμό καὶ γ) τὸν ἐριστικὸ συλλογισμό. Ἕνας συλλογισμὸς εἶναι διαλεκτικὸς ὅταν οἱ προκείμενες (*τὰ τεθέντα*) εἶναι *ἔνδοξα*, γνῶμες δηλαδὴ ποὺ ἀναγνωρίζονται εἴτε απ' ὅλους εἴτε ἀπὸ τοὺς περισσότερους καὶ τοὺς σοφούς. Στὸν ἀποδεικτικὸ συλλογισμό, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν πιὸ ἔγκυρο συλλογισμό, οἱ προκείμενες δὲν εἶναι ἁπλὰ γνῶμες, *ἀλλὰ ἀληθῆ καὶ πρῶτα*. Ἀντλοῦν δηλαδὴ ἀφεαυτοῦ τους τὴν ἐγκυρότητα καὶ δὲν ἑτεροπροσδιορίζονται. Σωστά βέβαια, ὅπως τόνισε καὶ ὁ Barnes,[277] ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν βρῆκε πρακτικὴ ἐφαρμογὴ ἀπὸ τὸν ἴδιο παρὰ διατυπώθηκε μόνο σὲ θεωρητικὸ ἐπίπεδο, ἴσως διότι ἀδυνατοῦσε νὰ βρεῖ τὰ *ἀληθῆ* καὶ *πρῶτα*, ὥστε νὰ παράξει ἀποδεικτικὸ συλλογισμό. Τέλος ὁ ἐριστικὸς συλλογισμὸς, ποὺ δὲν εἶναι κἂν συλλογισμὸς παρὰ *παραλογισμός*, στηρίζεται σὲ φαινομενικὰ ἔνδοξα, σὲ φαινομενικὲς δηλαδὴ γνῶμες.

Μέχρι σχεδὸν τὶς ἡμέρες μας ἡ ἔρευνα ἀπέφευγε συστηματικὰ νὰ κάνει λόγο γιὰ τὴ διαλεκτικὴ τῶν Στωϊκῶν καὶ ὅταν ἀκόμη τὸ ἔπραττε, δὲν διευκρίνιζε λεπτομερῶς τὴν ἔννοια της. Οἱ περισσότεροι ἑρμηνευτὲς ὑποστήριζαν, ὅτι ἡ στωικὴ διαλεκτικὴ εἶναι μία προέκταση τῆς ἀριστοτέλειας συλλογιστικῆς διαδικασίας[278] καὶ ὅτι κατὰ βάση δὲν κόμιζε κάποια καινούργια συλλογιστικὴ πρόταση. Ὁ J. Lukasiewicz θὰ ἐπισημάνει ἀρκετὰ νωρίς, ὅτι οἱ Στωικοὶ δὲν ἦταν ἀφελεῖς καὶ ἡ λογική τους δὲν ἦταν ἁπλῶς μία ἀντιγραφὴ τοῦ Ἀριστοτέλη.[279] Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Πλωτῖνος, ὁ κατεξοχὴν ἐκπρόσωπος τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ, εἶναι

---

275. 266b : «Ἐάν τε τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρῶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥσπερ θεοῖο».

276. *Τοπικὰ* 100a - 101a.

277. J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*. Τοῦ ἰδίου, «Aristotle' s Theory of Demonstration», in *Phronesis* 14, 1969. Τοῦ ἰδίου, *Philosophie et dialectique*, in *Penser avec Aristote*. Τοῦ ἰδίου, «Aristotle and the Method of Ethics», in *Revue Internationale de Philosophie* 34, 1980.

278. J. Brunschwig, «Sur un titre d'ouvrage de Chrysippe», 161-187. C. Imbert, *Logique et langage dans l'ancien stoïcisme. Essai sur le développement des logiques grecques* καὶ «Pour une réinterpretation des catégories stoïciennes», 263-285.

279. O J. Lukasiewicz, «Contribution à l'histoire de la logique des propositions», 10-25.

ὁ πρῶτος ποὺ ἀρνήθηκε τὴ λογικὴ τῶν Στωϊκῶν καὶ ἀντ᾽ αὐτῆς ὑποστήριξε τὴν ἀληθινὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνα.[280] Πρόσφατα ὁ J. B. Gourinat προσπάθησε, μὲ μία ἐμπεριστατωμένη μελέτη, νὰ καταδείξει τὴν αὐτοτέλεια καὶ αὐτοδυναμία τῆς στωϊκῆς διαλεκτικῆς.[281] Σύμφωνα μὲ τὰ σωζόμενα στωικὰ ἀποσπάσματα ὁ ὅρος διαλεκτικὴ ἔχει τρεῖς σημασίες. Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη, ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ μέρη τῆς λογικῆς καὶ εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς ῥητορικῆς,[282] ἐνῶ ἡ ῥητορικὴ εἶναι μία τεχνικὴ ἐπιχειρηματολογίας ἀπὸ ἀξιόπιστο λόγο. Ἡ δεύτερη σημασία της, ποὺ εἶναι ἐκείνη ποὺ δίνει ὁ Ποσειδώνιος, ἔχει ὡς ἑξῆς: *διαλεκτικὴ δέ ἐστίν... ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων*.[283] Καὶ τέλος, σύμφωνα μὲ τὴν τρίτη σημασία, ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἡ ἐπιστήμη ποὺ μὲ προσοχὴ κρίνει πότε πρέπει νὰ συγκατατεθεῖ κανεὶς μὲ μία γνώμη.[284] Εἶναι ἡ ἐπιστήμη ποὺ μὲ ἐπιφύλαξη καταθέτει ἰσχυρὸ λόγο ἔναντι κάποιας γνώμης (*πρὸς τὸ εἰκός*) ἔτσι ὥστε νὰ μὴν συγκατατίθεται κανεὶς εὔκολα σ' αὐτήν. Χωρὶς τὴ διαλεκτικὴ θεωρία εἶναι ἀδύνατο κάποιος σοφὸς νὰ εἶναι ἑδραῖος στὸ λόγο. Μόνο αὐτὴ εἶναι σὲ θέση νὰ διαγνώσει τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ νὰ διακρίνει τὸ πιθανὸ ἀπ᾽ τὸ ἀμφίβολο στὸ λόγο. Χωρὶς αὐτὴ δὲν ὑπάρχει τρόπος νὰ ἐρωτᾶ καὶ νὰ ἀπαντᾶ κανείς.[285] Ὁ στωικὸς σοφὸς λοιπὸν δὲν ἐκφέρει ἁπλὰ κάποιες ἀλήθειες, ἀλλὰ εἶναι σὲ θέση νὰ καταδείξει γιὰ ποιό λόγο κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἀληθής. Λαμβάνοντας λοιπὸν ὑπόψη τὶς βασικὲς ἀντιλήψεις τῶν Στωικῶν ἔναντι τῆς διαλεκτικῆς ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι πρόκειται γιὰ τοὺς κατεξοχὴν εἰδικοὺς μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν τέχνη τῆς λογικῆς.[286] Κατὰ συνὲπεια εἶναι ἀπόλυτα φυσιολογικὸ τόσο ὁ Κλήμης ὅσο καὶ ὁ Ὠριγένης νὰ ἐκτιμοῦν καὶ νὰ ἀσπάζονται τὶς βασικὲς θέσεις της στὴν προσπάθειά τους νὰ ἑδραιώσουν ἕνα ἔγκυρο ἐπιστημονικὸ θεολογεῖν, ἂν καὶ εἴμαστε τῆς γνώμης ὅτι

---

280. Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες*, I, 3.

281. J. B. Gourinat, *La dialectique des Stoïciens*, 70-87.

282. Σώπατρου, V, 15: «Οἱ δὲ Στωικοὶ ἀντίστροφον τη διαλεκτική αὐτήν (ρητορικήν) καλοῦσιν». Πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Ῥητορική* Α1, 1354a.

283. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι καὶ γνῶμαι* 7, 62.

284. Αὐτὴ ἡ τρίτη σημασία φαίνεται νὰ ἀναπτύσσεται κυρίαρχη στὰ τέλη τοῦ Στωικισμοῦ, ὅπως ἐπὶ παραδείγματι στὸ Μάρκο Αὐρήλιο ἢ στὸν Ἐπίκτητο, οἱ ὁποῖοι κάνουν χρήση τῶν ὅρων *ἀπροπτωσία* (Μάρκος Αὐρήλιος, VII, 55, 5), *ἀνεξαπατησία*, *ἀνεικαιότης* (Ἐπίκτητος, *Dissertationes ab Ariano digestae*, III, 2, 2), *ἀμεταπτωσία* (Ἐπίκτητος, *Dissertationes ab Ariano digestae*, III, 26, 14). Βλ. ἀναλυτικότερα J. B. Gourinat, *La dialectique des Stoïciens*, 70-87.

285. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι καὶ γνῶμαι* 7, 47.

286. Βλ. καὶ τὸ κεφ. «ὁ Στωικισμός» τοῦ A. A. Long, *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία*, 177- 234.

ἀμφότεροι γνωρίζουν ἐπίσης κατ᾽ ἄριστο τρόπο τὴν πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ χρήση της.

3.1.2. Ἡ διαλεκτικὴ ἐντὸς τῆς θεολογικῆς ἑρμηνευτικῆς στὸ ἔργο Στρωματεῖς τοῦ Κλήμη

Πρῶτος ὁ Κλήμης, ἔχοντας σπουδαία φιλοσοφικὴ κατάρτιση καὶ γνωρίζοντας τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἑλληνικῆς διαλεκτικῆς, τόσο τῆς ἀριστοτελικῆς - στωϊκῆς ὅσο και τῆς πλατωνικῆς, θὰ ὑπερασπιστεῖ τὴ διαλεκτικὴ ἐντὸς τῆς θεολογικῆς ἑρμηνευτικῆς. Θὰ τονίσει λοιπὸν ὅτι ἡ σαφήνεια τοῦ λόγου βοηθᾶ στὴν παράδοση τῆς ἀλήθειας καὶ ἡ διαλεκτικὴ στὸ νὰ μὴν ὑποπίπτει κανείς στὶς καταστροφικὲς *αἱρέσεις* (στὶς ἰδιαίτερες δηλαδὴ προτιμήσεις τοῦ λόγου).[287] Βέβαια ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος, ὡς *δύναμις* καὶ *σοφία τοῦ θεοῦ* (*Α΄ Κορ* 1, 24) εἶναι αὐτοτελὴς καὶ ἀπροσδεής,[288] δὲν χρήζει δηλαδὴ ὑπερασπίσεως. Γι᾽ αὐτὸ ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία δὲν ἰσχυροποιεῖ τὴν ἀλήθεια (*οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν*), ἀλλὰ φανερώνοντας τὸ ἀδύνατο τῶν σοφιστικῶν ἐπιχειρήσεων ποὺ στρέφονται ἐναντίον της καὶ ἀποκρούοντας τὶς ἐπιβουλὲς ἐναντίον τῆς ἀλήθειας ὀνομάστηκε τεῖχος (*θριγκός*) τοῦ ἀμπελῶνος.[289] Ἡ διαλεκτικὴ λειτουργεῖ λοιπὸν σὰν τεῖχος ὥστε νὰ μὴν καταπατηθεῖ ἡ ἀλήθεια ἀπὸ τοὺς σοφιστές.[290] Εἶναι καλὸ νὰ καλλιεργεῖται τόσο ἡ πίστη ὅσο καὶ ἡ ἀποδεικτική (*συγγυμνασίαν*), διότι μέσῳ τῆς ἀντιπαράθεσης τῶν δογμάτων ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν ἀλήθεια προκύπτει ἡ γνώση.[291] Ἐὰν ἡ διαλεκτικὴ εἶναι μία *εὑρετικὴ ἐπιστήμη*, ἡ

---

287. *Στρωμ* 1, 20 (63, 27-29. *GCS* 52) : «ἡ γοῦν σαφήνεια συνεργεῖ πρὸς τὴν παράδοσιν τῆς ἀληθείας καὶ ἡ διαλεκτικὴ πρὸς τὸ μὴ ὑποπίπτειν ταῖς κατατρεχούσαις αἱρέσεσιν».

288. Ἂν καὶ ὁ ὅρος *ἀπροσδεὴς* ἀναφέρεται ἐδῶ στὴ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἦταν τεχνικὸς ὅρος τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Εὐριπίδης, *Ἡρακλ.* 1312 : «δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ᾽ ὀρθῶς θεός, οὐδενός». Πλάτωνας, *Τίμαιος* 33d : «αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων» καὶ 34b : «καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον». Πλούταρχος, *Comparatio Aristidis et Catonis* 4, 2 : «ἀπροσδεὴς ἁπλῶς ὁ θεός». Βλ. καὶ E. Norden, *Agnostos Theos*, 13-14.

289. *Στρωμ* 1, 20 (63, 29-32 καὶ 64, 1-2. *GCS* 52).

290. *Στρωμ* 6, 10 (472, 17-18. *GCS* 52) : «οἷον θριγκὸς γάρ ἐστι διαλεκτική, ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν».

291. *Στρωμ* 1, 2 (14, 3-5. *GCS* 52) : «ναὶ μὴν καὶ <ἡ> συναφὴ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται, δι᾽ ἧς ἐξηκολούθηκεν ἡ γνῶσις». Πρβλ. *Πολιτεία* 534e: «Ἆρ᾽ οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ᾽ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ᾽ ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων».

ὁποία φανερώνει τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ὄντων, αὐτὸ ὀφείλεται ὄχι στὴ δυνατότητά της να λέει και να κάνει κατι γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὅπως δηλαδη πραττουν οἱ διαλεκτικοι ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴ σοφιστικὴ τέχνη, ἀλλὰ στὴ δυνατοτητὰ της νὰ φανερώνει ὅσα ἔχουν ἀποκαλυφθεῖ ἀπὸ το θεὸ (*τῷ θεῷ κεχαρισμενα μεν λέγειν δύνασθαι*).[292] Θα λεγαμε λοιπον ὅτι ἡ διαλεκτικη λειτουργεῖ ἔτσι, ὥστε νὰ καθίσταται δυνατὸ νὰ συγκροτηθοῦν σὲ λογικὲς τρόπον τινα ἀκολουθίες ἡ ἀποκαλυψη καὶ φανερωση τοῦ θεοῦ. Σὲ ἀντίθεση λοιπὸν μὲ τὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ ποὺ εἶναι ἀναγωγική, ἀφενὸς πρὸς τὴν ἑνότητα τῶν ἐννοιῶν και μετὰ πρὸς τὴν διαίρεσή τους, στὸν Κλήμη ἡ διαλεκτικὴ συγκροτεῖ ὅσα ὁ θεὸς φανερώνει καὶ μόνο αὐτὴ δυναται νὰ κάνει κατανοητὰ καὶ ἔλλογα ὅσα αὐτὸς ἀποκαλύπτει.[293] Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἀνάγεται διὰ τῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ

---

292. *Στρωμ* 1, 28 (108, 30 και 109, 1-5. *GCS* 52) : «καὶ ἥ γε κατὰ Πλάτωνα διαλεκτική, ὥς φησιν ἐν τῷ Πολιτικῷ, τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη, κτητη δε αὐτη τῷ σωφρονι ουχ ἕνεκα τοῦ λεγειν τε καὶ πράττειν τι τῶν πρὸς τους ανθρωπους, ὥσπερ οἱ νῦν διαλεκτικοι περι τὰ σοφιστικὰ ἀσχολούμενοι ποιοῦσιν, *αλλα* <τοῦ> *τῷ θεῷ κεχαρισμενα μεν λεγειν δύνασθαι*». Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτικός* 287 a.

293. Βλ. J. Pépin, «La vrai dialectique selon Clément d' Alexandrie». Ὁ Pépin, 376, θα ἐπισημανει ὁτι οἱ περισσότερες αναφορὲς στὴ διαλεκτικὴ ποὺ κάνει ὁ Κλήμης ἔχουν ἀριστοτελικὴ προελευση. Πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Σοφιστ. ἐλέγχ.* II, 171 b 8· 171 b 31-33. 2, 165 b 7-8· II, 171 b 6-22. *Τοπ.* I 1, 100 b 23 – 101 a 4 κλπ. Ὁ Pépin, 381, θὰ κάνει μάλιστα λόγο γιὰ εκχριστιανισμὸ (christianisation) τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς (*Στρωμ* 1, 28 (108, 24-30· 109, 1-29· 110, 1-11. *GCS* 52) καὶ θεωρεῖ αὐτὸ τὸ χωρίο βασικὸ για τὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς διαλεκτικῆς. Ὁ Πλάτων (*Πολιτικός* 287a) χαρακτήρισε τοὺς διαλεκτικους ὡς ἔχοντες τὴν ἐπιδεξιότητα νὰ βροῦν διὰ τοῦ λόγου τὴν ἀποκαλυψη τῶν ὄντων (*τῆς τῶν ὄντων λογῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους*). Μὲ τὴν ἴδια σχεδὸν διατύπωση ὑπογραμμίζει ὁ Κλήμης ὅτι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι μία ἐπιστήμη ποὺ δύναται νὰ βρεῖ τὴν ἀποκάλυψη τῶν ὄντων, *Στρωμ* 1, 28 (109, 1. *GCS* 52) : *τῆς τῶν ὀντων δηλωσεως εὑρετικη τις ἐστιν ἐπιστήμη*. Ἐδῶ ὁ Κλήμης παραλείπει το "λόγῳ" ποὺ ὑπαρχει στὴ πλατωνικὴ διατύπωση, ἴσως διότι τοῦ φαίνεται ὅτι προσδίδει ὑπερβολικὴ αξιοπιστία στὸν ἀνθρώπινο λόγο σύμφωνα μὲ τὸν Pépin. Εἶναι σημαντικὸ νὰ τονίσουμε ὅτι ὡς «ὄντα» δὲν ἀντιλαμβάνεται ὁ Κλήμης τὰ πρῶτα γένη τοῦ Πλάτωνα οὔτε ἀκόμη τὴν ἰδια τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο τοῦ θεοῦ. Ἀποδεχόμενοι λοιπὸν τὴν εὔστοχη διαπίστωση τοῦ Pépin θὰ λέγαμε καὶ ἐμεῖς, μὲ τὴ σειρά μας, ὅτι ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ υἱοθετεῖται ἀπὸ τὸν Κλήμη ὡς ἐργαλεῖο που ὁδηγεῖ πλέον, ἐντὸς τῆς χριστιανικῆς ἑρμηνευτικῆς, ὄχι σὲ κάποια ἰδέα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ στὸν ἴδιο τὸ θεὸ καὶ ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια θὰ μπορούσαμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ ἐκχριστιανισμὸ τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Βλ. *Στρωμ* 1, 28 (109, 5-10. *GCS* 52) : «μικτὴ δε φιλοσοφίᾳ οὖσα τῇ ἀληθεῖ ἡ ἀληθὴς

οἰκειώνεται τὴ θεία ἀποκάλυψη διὰ τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ διαλεκτικὴ λοιπὸν εἶναι σπουδὴ τοῦ ἀποκαλυπτόμενου. Ὁ διαλεκτικὸς μάλιστα λόγος συμβάλλει ἔτσι, ὥστε ἡ πίστη αὐτοῦ ποὺ παρακολουθεῖ τὸ λόγο νὰ εἶναι ἀκριβής καὶ νὰ μὴ νομίζει κανείς ὅτι κατ᾽ ἄλλο τρόπο προέκυψε ἡ ἀπόδειξη καὶ δὲν μᾶς ἀφήνει νὰ μᾶς καταλάβει ἡ ἀπάτη.[294] Χρησιμοποιώντας ὁ Κλήμης, ὅπως ἀργότερα καὶ ὁ Ὠριγένης[295] τὸ χωρίο *παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται* (*Παρ* 10, 17)[296] ἐπισημαίνει ὅτι πρέπει κανείς νὰ κάνει χρήση τοῦ *ἐλεγκτικοῦ εἴδους*, ὥστε νὰ ἀποκρούονται οἱ ἀπατηλές γνῶμες τῶν Σοφιστῶν. Μάλιστα ὁ Κλήμης εἰρωνεύεται κάποιους ἐντὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ οἱ ὁποῖοι, νομίζοντας ὅτι εἶναι εὐφυεῖς, δὲν ἀπαξιώνουν μόνο τὴ Φιλοσοφία καὶ τὴ διαλεκτική, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴ φυσικὴ θεωρία καὶ ἀπαιτοῦν μόνο τὴ γυμνὴ πίστη (*ψιλὴν τὴν πίστιν*).[297] Κατὰ πᾶσα πιθανότητα ὑπονοεῖ ἐδῶ ὁ Κλήμης μία μερίδα Γνωστικῶν, ἂν καὶ δὲν μποροῦμε μὲ ἀκρίβεια νὰ ἐξακριβώσουμε τὴν ταυτότητά τους,

---

διαλεκτικὴ ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων θεόν, οὐκ ἐμπειρείαν τῶν θνητῶν, ἀλλ᾽ ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελομένη». Στὴν ἴδια ἀκριβῶς γραμμὴ θὰ κινηθεῖ καὶ ὁ Ὠριγένης, *Εἰς τὰς παροιμίας Σολομῶντος* 13, 29 : «Λαβοῦσα (ψυχὴ) αἴσθησιν τοῦ ὄντος, καὶ κατανοοῦσα τὴν τῶν πραγμάτων ἀκρίβειαν, ἄρχεται διαιρεῖν καὶ ἀνατέμνειν αὐτά». Σὲ μιὰ αὐτόνομη μελέτη εὐελπιστοῦμε στὸ μέλλον νὰ δείξουμε πῶς ἡ ἑλληνικὴ διαλεκτικὴ συνέβαλλε στὴν ἀνάπτυξη τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος, στὴ φανέρωση δηλαδὴ τῶν αὐτόνομων ὀντοτήτων (ὑποστάσεων) ποὺ συναποτελοῦν τὴ χριστιανικὴ θεότητα. Εἶναι ἀναμφίβολο δὲ ὅτι ὁ Κλήμης εἶχε ξεκαθαρίσει τὴ σχέση μεταξὺ ἑλληνικῆς σοφίας καὶ χριστιανικοῦ λόγου. Αὐτὸ καταδεικνύεται μὲ τὸ κάτωθι χωρίο, *Στρωμ* 1, 11 (34,22-23. *GCS* 52) : «νήπιοι οὖν καὶ οἱ φιλόσοφοι, ἐὰν μὴ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀπανδρωθῶσιν».

294. *Στρωμ* 1, 6 (247, 2-5. *GCS* 52) : «ὁ γὰρ ἀπὸ τῶν ἀποδείξεων λόγος ἀκριβῆ πίστιν ἐντίθησι τῇ ψυχῇ τοῦ παρακολουθοῦντος, ὥστε μηδ᾽ ἂν ἄλλως ἔχειν τὸ ἀποδειχθὲν οἴεσθαι, τοῖς τε αὖ δι᾽ ἀπάτην ὑποτρέχουσιν ἡμῖν ὑποπίπτειν οὐκ ἐᾷ».

295. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 7 (384, 10-12. Marcovich).

296. *Στρωμ* 1, 6 (23, 19-21. GCS 52) : «...χρὴ μετιέναι τὸ ἐλεγκτικὸν εἶδος ἕνεκα τοῦ τὰς δόξας τὰς ἀπατηλὰς διακρούεσθαι τῶν σοφιστῶν». Πρβλ. *Στρωμ* 1, 11 (35, 2. *GCS* 52) : «αἱ πληγαὶ καὶ οἱ ἔλεγχοι διδόασι παιδείαν σοφίας».

297. *Στρωμ* 1, 9 (28, 18-20. *GCS* 52) : «Ἔνιοι δὲ εὐφυεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μήτε φιλοσοφίας ἅπτεσθαι μήτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν». Βλ. καὶ *Στρωμ* 1, 13 (37, 6-7. *GCS* 52) : «ὁ δὲ τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος, οὗτος κυρίως ἂν εἴη γνωστικός». Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀληθοῦς γνωστικοῦ στὸν Κλήμη βλ. τὴ θαυμάσια μελέτη τοῦ W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, Berlin, 1952.

χωρὶς νὰ ἀποκλείονται βέβαια καὶ κάποιες συντηρητικὲς ὁμάδες χριστιανῶν οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονταν γιὰ τὴν *ἄλογη* πίστη τους, τὶς ὁποῖες ὁμάδες ἔχει κατεξοχὴν ὑπόψη του καὶ ὁ Κέλσος.

3.1.3. Διαλεκτικὴ καὶ θεολογικὴ ἑρμηνευτικὴ

Ὁ Ὠριγένης καταρχὰς φαίνεται νὰ γνωρίζει πολὺ καλά, ὅπως ἤδη ἐπισημάναμε, τόσο τὴν στωϊκὴ διαλεκτική, ἀφοῦ ἀναφέρεται σ᾽ αὐτὴ ἀρκετὲς φορές, ὅπως καὶ ὁ προκάτοχός του Κλήμης, ἀσπαζόμενος βασικὲς ἀρχές της, καθὼς καὶ τὴ χρήση τῆς διαλεκτικῆς ἐντὸς τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας.[298] Γι᾽ αὐτὸ λοιπὸν θὰ τονίσει ὅτι κάποιος ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία, ὄχι μόνο εἶναι δυνατὸ νὰ δεχθεῖ ὡς ἀληθῆ τὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἀναπληρώσει ὅ,τι φαίνεται ἐλλιπὲς κατὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδειξη (*ἀναπληρῶσαι*), ἔτσι ὥστε νὰ *κατασκευασθεῖ* ἡ ἀληθότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ.[299] Εἶναι πεποίθησή του λοιπὸν ὅτι ἡ ἐγκυρότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ μπορεῖ κάλλιστα νὰ καταδειχθεῖ μέσῳ τοῦ ἑλληνικοῦ κριτικοῦ λόγου. Μολονότι ὑπερασπίζεται, ὅμως, τὴν προσπάθεια τῶν φιλοσοφούντων Ἑλλήνων διὰ τοῦ κριτικοῦ ἀποδεικτικοῦ λόγου νὰ ἐννοήσουν τὸ Χριστιανισμό, ἐναντιώνεται ταυτόχρονα σ᾽ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι πίστεψαν ὅτι μὲ τὴν ὑποτιθέμενη ἐπιστήμη τους ἔχουν βρεῖ τὸ νόημα τῶν Γραφῶν. Κατὰ πᾶσα πιθανότητα ὑπονοεῖ ἐδῶ ὁ Ὠριγένης εἴτε μία μερίδα Γνωστικῶν εἴτε μία μερίδα ἐκπεσμένων φιλοσοφικά. Αὐτοὶ ποὺ πράγματι ἀσκήθηκαν στὴν κατανόηση τῆς Γραφῆς εἶναι γιὰ τὸν Ὠριγένη ὅσοι ἀφιερώνουν ὅλο τους τὸ βίο στὴν ἔρευνα τῶν Γραφῶν σύμφωνα μὲ τὸ πρόσταγμα τοῦ Ἰησοῦ.[300] Θὰ προσθέσει δὲ ὁ Ἀλεξανδρινὸς θεολόγος, θέλοντας νὰ μὴν ταυτιστεῖ ἡ

---

298. Ο L. W. Roberts (*Philosophical method in Origen's Contra Celsum*) ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ὠριγένης κάνει χρήση τῆς στωικῆς μεθοδολογίας καὶ ὁρολογίας πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι συνήθως ἐκτιμᾶται. Βλ. καὶ J. M. Rist, «The importance of stoic logic in the *Contra Celsum*», 76: «What is of interest is that Origen does seem to accept that the Stoics are the masters in logic, and that it is their system that a philosopher should know». Τόσο ὁ Κλήμης ὅσο καὶ ὁ Ὠριγένης θεωροῦν τὸ Χρύσιππο ὡς τὸν κατεξοχὴν διαλεκτικό. J. Pépin, «La vrai dialectique selon Clément d' Alexandrie», 376. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 1, 40 (41, 20-25. Marcovich) καὶ *ΚΚέλσ* 5, 57 (52, 4-11. *ΒΕΠΕΣ* 10).

299. *ΚΚέλσ* 1, 2 (8, 6-11. Marcovich).

300. *ΚΚέλσ* 6, 37 (413, 25-29. Marcovich) : «τὰ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ Κέλσος οὐκ ἐπίσταται, ἅπερ πάνυ ὀλίγοι ἠσκήκασι συνιέναι, οἱ πάντα τὸν βίον ἑαυτῶν ἀναθέντες κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐντολὴν τῷ «ἐρευνᾶν τὰς γραφὰς» (*Ἰω.* 5, 39) καὶ μᾶλλον τῶν φιλοσοφησάντων Ἑλλήνων περί τινος νομιζομένης ἐπιστήμης ἀνάληψιν κεκμηκότες περὶ τὴν ἐξέτασιν τοῦ βουλήματος τῶν ἱερῶν γραμμάτων».

πνευματολογική ἀποδεικτική τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν κλασσικὴ ἑλληνικὴ διαλεκτική - καὶ ἐδῶ πιστεύουμε ὅτι βρίσκεται ἡ καρδιὰ τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας του - ὅτι ὑπάρχει κάποια οἰκεία ἀπόδειξη τοῦ θεολογικοῦ λόγου ποὺ εἶναι πιὸ θεία (*θειοτέρα*) ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ διαλεκτική.[301] Μὲ τὸ συγκρητικὸ βαθμὸ τοῦ ἐπιθέτου (*θειοτέρα*) ὑπεμφαίνεται ὅτι ἀναγνωρίζει ὁ Ὠριγένης ὡς *θεία* τὴν ἑλληνικὴ διαλεκτική, τὴν δὲ χριστιανικὴ ὅμως ὡς *θειοτέρα*.[302] Αὐτὴ ἡ *θειοτέρα* διαλεκτικὴ λοιπὸν δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ ὅτι ἀντίκειται στὴν κλασσικὴ ἑλληνικὴ διαλεκτική, ἀλλὰ ἡ διαφορά της ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ ἀπόδειξη τῆς ἐν τῇ θεολογίᾳ χρησιμοποιούμενης διαλεκτικῆς εἶναι ἀπό «*πνεύματος καὶ δυνάμεως*».[303] Δὲν θὰ στερήσει λοιπὸν σὲ καμιὰ περίπτωση τὴν κλασσικὴ διαλεκτικὴ ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἑρμηνεία, ἀφοῦ, ὅταν ὁ Κέλσος παραπέμπει στὸν Πλάτωνα,[304] ὁ ὁποῖος φώτιζε τοὺς μαθητές του στὴ φιλοσοφία μέσῳ ἐρωτήσεων καὶ ἀπαντήσεων,[305] ὁ Ὠριγένης θὰ παραπέμψει ἀντίστοιχα στὴν Π.Δ., ἀνασύροντας ἐκεῖνα τὰ χωρία ὅπου ὁ θεῖος λόγος μᾶς προτρέπει νὰ χρησιμοποιοῦμε τὴ διαλεκτική. Λόγου χάρη παραπέμπει στὰ *Παρ* 10, 17: *παιδεία δὲ ἀνεξέλεκτος πλανᾶται* καὶ *Σειρ* 21, 18: *Γνῶσις ἀσυνέτου ἀδιεξέταστοι λόγοι*.[306] Οἱ ἔλεγχοι λοιπὸν εἶναι ἀποδεκτοὶ στὴ βιβλικὴ ἑρμηνεία, ἀφοῦ αὐτὸς ποὺ προΐσταται τοῦ βιβλικοῦ λόγου θὰ πρέπει νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ

---

301. *ΚΚέλσ* 1, 2 (8, 12-13. Marcovich) : «Ἔστι τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου, θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικήν». Ὡστόσο πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ Ὠριγένης δὲν χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη *ἀπόδειξις* μὲ τὴν ἴδια πάντα σημασία. Ἄλλοτε τὴ χρησιμοποιεῖ μὲ μία λογικὴ ἔννοια, ὅπως στὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἄλλοτε μὲ τὴν παύλεια καὶ βιβλικὴ ἔννοια. Βλ. *Α΄ Κορ* 2, 4. Πρβλ. Κλήμη, *Στρωμ* 2, 11 (138, 24-26. *GCS* 52).

302. Πρβλ. καὶ *ΚΚέλσ* 1, 19 (21, 14-19. Marcovich) ὅπου ὁ Ὠριγένης ξαναχρησιμοποιεῖ τὸ συγκριτικὸ βαθμὸ ἑνὸς ἄλλου ἐπιθέτου, ὑποστηρίζοντας ὅτι τὸ θεῖο πνεῦμα τοῦ Μωυσῆ εἶναι *πολλῷ ἐναργέστερον ἀπ'* αὐτὸ τοῦ Πλάτωνα. Καὶ ἐδῶ ὑποθέτουμε ὅτι τὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνα εἶναι γιὰ τὸν Ὠριγένη *ἐναργές*.

303. *Α΄ Κορ* 2, 4. Θὰ μπορούσαμε ἐδῶ νὰ συσχετίσουμε αὐτὴ τὴ θέση τοῦ Ὠριγένη μὲ τὴν ἤδη ἀναφερθεῖσα ἄποψη τοῦ Κλήμη ὅτι μόνο ἡ διαλεκτικὴ εἶναι σὲ θέση νὰ ἐκφράσει ὅσα ἔχει ἀποκαλύψει ὁ θεός. *Στρωμ* 1, 28 (109, 4-5. *GCS* 52) : «<τοῦ> τῷ θεῷ κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι».

304. Εἶναι ἀξιοπερίεργο πῶς ὁ Κέλσος, ἐνῶ ἀσπάζεται θεωρητικὰ τὴ διαλεκτικὴ μέθοδο τοῦ Πλάτωνα ἐπιγράφει τὸ λόγο του ὡς *ἀληθῆ*. Ἐκπροσωπεῖ δηλαδὴ μόνο ὀνόματι τὸν πλατωνισμό.

305. *ΚΚέλσ* 6, 7 (384, 8-11. Marcovich). Πρβλ. καὶ Πλάτωνος, *Ἐπινομίς*, VII, 344b.

306. *ΚΚέλσ* 6, 7 (384, 10-11. Marcovich) : «φέρε παραδείξωμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων ὅτι προτρέπει καὶ ὁ θεῖος λόγος ἡμᾶς ἐπὶ διαλεκτικήν». Πρβλ. καὶ *ΚΚ* 7, 12 (468, 16-30 καὶ 469, 1-6. Marcovich).

ἐλέγχει τοὺς *ἀντιλέγοντας*.[307] Ἂν ὅμως κάποιοι εἶναι ράθυμοι, μὴ ἀσκούμενοι στὴν προτροπὴ τοῦ Ἰησοῦ γιὰ σπουδὴ στὴ διάνοια τῶν Γραφῶν καὶ δὲν ἐπιζητοῦν ἀπὸ τὸ Θεὸ νὰ κάνει φανερὰ τὰ κρυμμένα νοήματα, τότε ὁ λόγος τοὺς εἶναι κενὸς σοφίας.[308] Ὁ Ὠριγένης δὲν θέλει ἐξάλλου νὰ κολακεύει τὸ λόγο, νὰ ἐκθειάζει δηλαδὴ τὴ δεδομένη μορφή του, ἀλλὰ ἀποπειρᾶται νὰ εξετάζει τὰ πράγματα κατὰ τρόπο θεωρητικό.[309] Ἄλλωστε ὁ νοῦς τῆς Γραφῆς φανερώνεται στὸ βαθμό ποὺ κάποιος σχολάζει τὸ λόγο καὶ προθυμοποιεῖται νὰ τὸν ἀσκήσει.[310] Ὅσο περισσότερο λοιπόν ἀσκεῖται καὶ συστηματοποιεῖται ὁ λόγος στὴν ἑρμηνευτική του ἐκδοχὴ τόσο περισσότερο φανερώνεται ὁ νοῦς τῶν λέξεων.[311]

3.1.4. Ἀποδεικτικὴ ἢ διαλεκτικὴ ἢ θεολογικὴ ἑρμηνευτική;

Στὸ ἑξῆς πρόκειται νὰ δοῦμε ἐὰν αυτὴ ἡ *θειοτέρα*[312] ἀποδεικτικὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ ὑπερβαίνει κατὰ κάποιο τρόπο τὴν κλασσικὴ ἑλληνικὴ διαλεκτική. Ὑπερισχύει ἡ ἀποδεικτικὴ τοῦ Πνεύματος[313] τῆς διαλεκτικῆς στὴν ἑρμηνεία; Νομίζουμε πὼς ὄχι, ἀφοῦ ἡ λεγό-

---

307. *ΚΚέλσ* 6, 7 (384, 14-16. Marcovich). Πρβλ. *ΚΚ* 3, 33 (177, 16-20. Marcovich).

308. *ΚΚέλσ* 6, 7 (384, 16-20. Marcovich).

309. *ΚΚέλσ* 1, 26 (28, 15-16. Marcovich) : «ἐγὼ μὲν οὖν οὐ κολακεύων τὸν λόγον ἀλλὰ πειρώμενος τεθεωρημένως ἐξετάζειν τὰ πράγματα».

310. *ΚΚέλσ* 7, 60 (512, 4-5. Marcovich) : «φανερούμενον (τὸν νοῦν) κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς εἰς τὸν λόγον σχολῆς καὶ εἰς τὴν ἄσκησιν αὐτοῦ προθυμίας». Πρβλ. *Στρωμ* 5, 9 (364, 20-23. *GCS* 52) : «συνεχδοχὰς τοίνυν πλείονας ἐξὸν εἶναι λαμβάνειν, ὥσπερ οὖν λαμβάνομεν, ἐκ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων. ὧν οὕτως ἐχόντων σφάλλεται μὲν ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής, καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός».

311. Πρβλ. καὶ *Στρωμ* 1, 9 (29, 1-3. *GCS* 52) : «ἄμπελος» (*Ἰω.* 15, 1) δὲ ὁ κύριος ἀλληγορεῖται, παρ' οὗ μετ' ἐπιμελείας καὶ τέχνης γεωργικῆς τῆς κατὰ τὸν λόγον τὸν καρπὸν τρυγητέον». Ἐδῶ ὁ Κλήμης σχολιάζοντας τὴ λέξη «ἄμπελος» ποὺ ἀποδίδεται στὸν Ἰησοῦ θὰ ἐπισημάνει ὅτι στὸ βαθμὸ ποὺ κανεὶς καλλιεργεῖ τὴν ἄμπελο λαμβάνει καὶ τους ἀντίστοιχους καρπούς. Ἡ κατανόηση λοιπὸν εἶναι ἀνάλογη τοῦ βαθμοῦ ποὺ κάποιος περιποιεῖται τὸ λόγο.

312. *ΚΚέλσ* 1, 2 (8, 2. Marcovich). Καὶ ὁ Κλήμης θὰ κάνει αὐτὴ τὴν ἀξιολογικὴ διάκριση μεταξὺ ἑλληνικῆς καὶ χριστιανικῆς ἀποδεικτικῆς. *Στρωμ* 1, 20 (63, 2-6. *GCS* 52) : «χωρίζεται δὲ ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις· «θεοδίδακτοι» (*Α' Θεσ* 4, 9) γὰρ ἡμεῖς, ἱερὰ ὄντως γράμματα παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμεθα».

313. Ὡς ἀποδεικτικὴ τοῦ Πνεύματος ἐννοοῦμε τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Τὸ μεγάλο δὲ ἐρώτημα εἶναι, ἂν ὁ θεὸς ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια τί ὁ ἄνθρωπος

μενη ἀποδεικτικὴ τοῦ Πνεύματος (*ἀπὸ πνεύματος καὶ δυνάμεως*)[314] δὲν εἶναι σαφὴς καὶ ὁλοκληρωμένος λόγος, ἀλλὰ θεολογικὰ δεδομένα, θεολογικὲς δηλαδὴ προκείμενες. Ἂν καὶ ὁ Ὠριγένης λοιπὸν καλεῖ τὸ Χριστὸ ἢ τὸ Πνεῦμα νὰ παρέξει *ἀληθῆ καὶ πρῶτα* ἢ νὰ φωτίσει τὰ δεδομένα τῆς Γραφῆς, τὴν ἴδια στιγμὴ διαλεκτικοποιεῖ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου.[315] Θὰ λέγαμε δηλαδὴ ὅτι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ἔνδοξα τοῦ Ἀριστοτέλη,[316] τὰ ὁποῖα ἐκπροσωποῦν τὴ γνώμη τῶν ἐπαϊόντων, στὸν Ὠριγένη τὰ τρόπον τινά ἔνδοξα προέρχονται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ θεό.[317] Ὅμως – καὶ ἐδῶ βρίσκεται ἡ ταυτότητα ἑλληνικοῦ καὶ χριστιανικοῦ λόγου – τὰ ἔνδοξα («θεόπνευστος λόγος τῆς γραφῆς - προκείμενες) χρήζουν τῆς ἑρμηνευτικῆς διαλεκτικῆς.[318] Τὸ

κατανοεῖ καὶ ποιός μπορεῖ νὰ βεβαιώσει ὅτι κατανόησε σωστά;

314. Ὑπάρχει τὸ ἑξῆς πρόβλημα στὴ θεολογικὴ ἀντίληψη τοῦ Ὠριγένη: Μποροῦμε νὰ διακρίνουμε τὰ ὅρια μεταξὺ τῆς ἀνθρώπινης διαλεκτικῆς καὶ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Πνεύματος; Ποῦ δηλαδὴ ἀδυνατεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ κατακτήσει τὸ νόημα καὶ ποῦ ἐπεμβαίνει τὸ Πνεῦμα; Προσωπικὰ πιστεύουμε ὅτι στὸν Ὠριγένη δὲν ὑπάρχουν εὐδιάκριτα ὅρια – καὶ ἐδῶ βρίσκεται τὸ μεγαλεῖο τῆς θεολογικῆς του σύλληψης - ἀφενὸς διότι ποτὲ δὲν θὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ ἀνθρώπινου λόγου, ἀφετέρου δὲν θὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πνεύματος ἤ, γιὰ νὰ τὸ ποῦμε διαφορετικά, ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ. Μπορεῖ τὸ Πνεῦμα νὰ εἶναι ἡ πηγὴ κάθε κατανόησης – καὶ αὐτὸ τὸ τόνισε ἡ χριστιανικὴ θεολογία ἤδη ἀπὸ πολὺ νωρίς - ὀφείλει ὅμως ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ λόγου νὰ χειραγωγήσει αὐτὸ τὸ νόημα καὶ ὄχι νὰ παραιτηθεῖ, δίκην μιᾶς ἀκαθόριστης πνευματολογίας ἢ ἐκστατικότητας, ἀπὸ τὴ σπουδή του. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἡ θεολογία βρίσκεται πάντοτε ὑπὸ σχηματισμό, καθότι συνεχῶς προσπαθεῖ διὰ τοῦ ἀνθρώπινου λόγου νὰ παρουσιάσει τὸ νόημα τῆς ἀποκάλυψης.

315. Πρβλ. *Στρωμ* 1, 9 (30, 2-5. *GCS* 52) : «ὁ νοῦς γε τοῦ προφητικοῦ καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ πνεύματος ἐπικεκρυμμένως λαλούμενος διὰ τὸ μὴ πάντων εἶναι τὴν συνιεῖσαν ἀκοήν, τὰς ἐντέχνους ἀπαιτεῖ πρὸ σαφήνειαν διδασκαλίας».

316. *Τοπικὰ* 100 a – 101 a.

317. Παρὰ τὴν κατάφαση τόσο τοῦ Κλήμη ὅσο καὶ τοῦ Ὠριγένη στὴ διαλεκτική, οἱ προκείμενες τῶν ἀληθῶν καὶ πρώτων ἔχουν ἔντονα χριστολογικὸ χαρακτήρα. Βλ. *Στρωμ* 1, 20 (62, 11-17. *GCS* 52) : «...οὕτω καὶ ἡ φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας, ζήτησις οὖσα ἀληθείας, συλλαμβάνεται, οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία καὶ συνεργός. Τάχα δὲ καὶ τὸ συναίτιον αἴτιον. ὡς δέ, ἑνὸς ὄντος τοῦ εὐδαιμονεῖν, αἴτιαι τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πλείονες ὑπάρχουσαι, καὶ ὡς τοῦ θερμαίνεσθαι ὅ τε ἥλιος τὸ τε πῦρ βαλανεῖόν τε καὶ ἐσθής, οὕτω μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἡ δὲ εὕρεσις δι' υἱοῦ». Ὠριγένη, *Διάλογος με Ηρακλείδη*, 17, 3: «τοῦ Ἰησοῦ μόνου ἐστὶν ἀποκαλύψαι, ἵνα δυνηθῶμεν τὰ γεγραμμένα θεωρῆσαι καὶ τὰ κεκρυμμένως εἰρημένα κατανοῆσαι».

318. Ὁ Λ. Σιάσος μὲ τὶς μελέτες του *Ἡ φανέρωση τῆς φύσης*, Θεσσαλονίκη, 2001

ὅτι ἡ Γραφὴ λοιπὸν χρήζει ἑρμηνείας σημαίνει ὅτι ὁ λόγος της δὲν εἶναι ἀποδεικτικὸς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ του, παρὰ τὴν ὅποια θεοπνευστία του καὶ παρὰ τὸ ὅ,τι παρουσιάζει τὰ θεολογικά της δεδομένα ὡς *ἀληθῆ καὶ πρῶτα*. Θὰ λέγαμε ἁπλὰ ὅτι ὁ λόγος τῆς Γραφῆς εἶναι θεολογικὲς προκείμενες ποὺ χρήζουν ἑρμηνείας. Ἐξ αὐτῶν συνάγεται ὅτι η θεολογία ὡς κατανόηση ὑπάρχει ἢ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει, στὴ λεκτική της ἐκδοχή, μόνο ὡς θεολογία τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου. Τὰ θεολογικὰ δεδομένα τῆς Γραφῆς (προκείμενες) πρέπει νὰ διαλεκτικοποιηθοῦν ὥστε νὰ φανερώσουν τὸ θεολογικὸ τους νόημα. Καὶ μάλιστα ὅσες περισσότερες ἀντιθέσεις παρουσιάζουν τὰ πρωτογενῆ θεολογικὰ δεδομένα τόσο περισσότερο κορυφώνεται τὸ τελικὸ νόημα τῆς διαλεκτικῆς συλλογιστικῆς διαδικασίας. Βέβαια, ὅπως τονίζει δίκαια καὶ ὁ Völker, ὅταν κάνουμε λόγο γιὰ γνώση στὸν Ὠριγένη δὲν πρέπει νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ μία γνώση στὴν ὁποία φτάνει κανεὶς μέσῳ μιᾶς ῥασιοναλιστικῆς ὁδοῦ, ἀλλὰ γιὰ μία γνώση ἡ ὁποία καταφθάνει στὸν ἄνθρωπο.[319] Πῶς θὰ μπορούσαμε τώρα νὰ συμβιβάσουμε αὐτὴ τὴν ἀντιθετικὴ ποὺ πράγματι ὑπάρχει στὸ Ὠριγένη; Ἐὰν ὁ θεὸς παρέχει τὴ γνώση (μέσῳ τῆς

καὶ πατερικὴ κριτικὴ τῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου, Θεσσαλονίκη, 1989, χρησιμοποιώντας ὡς θεολογικὸ παράδειγμα τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνὸ καὶ τὸ Γρηγόριο Παλαμᾶ, θὰ ἀρνηθεῖ ὁποιονδήποτε συσχετισμὸ τῆς διαλεκτικῆς μὲ τὴν ἑρμηνευτικὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὅπως τονίζει χαρακτηριστικὰ (*ἡ φανέρωση τῆς φύσης*, 413), «α) ἔχει ἀπαγορευτεῖ ρητῶς ἀπὸ τοὺς θεολόγους πατέρες ἡ εἰσαγωγὴ τῆς διαλεκτικῆς στὰ περὶ θεοῦ λεγόμενα, και β) οἱ χριστιανοὶ θεολόγοι θεολογοῦμε ὄχι ἐξ ἐνδόξων ἀρχῶν ἀλλὰ μὲ βάση τὶς θεοδίδακτες ἀρχές». Βλ. καὶ τὸ ἄρθρο του «Ἀπὸ τὴ συνάντηση τῆς θεολογίας μὲ τὴν Φιλοσοφία», 81, ὅπου θὰ κάνει λόγο γιὰ «θεοδίδακτες ἀρχές». Αὐτὴ ἡ τάση, ποὺ πράγματι ὑπάρχει σὲ θεολογικὰ κείμενα τῆς βυζαντινῆς κυρίως περιόδου, δὲν εἶναι ἡ μοναδικὴ ἐντὸς τῆς θεολογίας. Σπουδαῖες λ.χ. θεολογικὲς φωνές, ὅπως ὁ Ὠριγένης ἢ ὁ Γρηγόριος Νύσσης, κορύφωσαν τὴ θεολογία ἀκριβῶς λόγῳ τῆς κριτικῆς ποὺ ἄσκησαν στὶς ἀποκαλούμενες «θεοδίδακτες ἀρχές». Ἡ ἀνάγνωση τοῦ Σιάσου ἐκφράζει τὴ μυστικὴ θεολογία καὶ ὄχι τοὺς ἀλεξανδρινοὺς θεολόγους. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀποδεικτικῆς καὶ διαλεκτικῆς μεθόδου στὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ βλ. Χ. Τερέζη, *Ἡ θέση της ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὴν ὀρθόδοξη ἀνατολή*, Θεσσαλονίκη, 1995. Ἡ μελέτη τοῦ Τερέζη, ἂν καὶ καθόλα ἀξιόλογη, δὲν ἀναφέρεται στὴ μονομερὴ ἀνάγνωση ἀπὸ τὸν Παλαμᾶ τῆς παράδοσης. Στὸν Παλαμᾶ ἐκφράζεται ἡ παρακμὴ τοῦ θεολογεῖν που ἔχει ἑδραιωθεῖ αἰῶνες τώρα. Τὸ θεολογικὸ μοντέλο ποὺ παρουσιάζει ὁ Παλαμᾶς δὲν θέλει θεολογικὲς καινοτομίες, ἄρα δὲν θέλει πρόοδο στὴ θεολογικὴ γνώση. Ἄλλωστε στὸ βυζάντιο δὲν ἔχουμε πρωτότυπους στοχαστὲς τῆς ἐμβέλειας τοῦ Ὠριγένη ἢ τοῦ Νύσσης παρὰ σχολιαστὲς ἱερῶν κειμένων μιᾶς τετελεσμένης γνώσης.

319. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal*, 90.

ἀποκάλυψης) γιατὶ ἀγωνιᾶ ὁ Ὠριγένης γιὰ τὴν ἑρμηνεία, τὴ σπουδὴ καὶ τὴ διαλεκτικοποίηση τοῦ λόγου; Θὰ λέγαμε ὅτι ὁ φωτισμὸς[320] τοῦ θεοῦ δὲν εἶναι παροχὴ ἕτοιμης θεολογικῆς γνώσης - ἄλλωστε ὁ θεὸς δὲν μετέρχεται γλώσσας καὶ ὀνομάτων -, ἀλλὰ τρόπον τινα *ὑπόδειξη* τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο θὰ πρέπει νὰ διαλεκτικοποιηθεῖ ὁ λόγος (τὰ ἔνδοξα - προκείμενες) τῆς Γραφῆς. Μόνο μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ Λόγου δύναται τὸ ἔνδοξο τῆς Γραφῆς νὰ γίνει *ἀληθὲς καὶ πρῶτο*, γι᾽ αὐτὸ καὶ ἡ κατανόηση προϋποθέτει τὴ μεσολάβηση τοῦ Λόγου, τοῦ Πνεύματος, ὥστε τὸ ἔνδοξο νὰ ἀποκτήσει ἐγκυρότητα κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ. Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι, ὅ,τι ἀκριβῶς συμβαίνει μὲ τὸν ἀποδεικτικὸ συλλογισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη συμβαίνει κατὰ κάποιο τρόπο καὶ μὲ τὰ *ἀληθῆ καὶ πρῶτα* τῆς Γραφῆς. Ἂν ὁ Ἀριστοτέλης ποτὲ δὲν ἐφάρμοσε τὸν ἀποδεικτικὸ συλλογισμό, ἀφοῦ δὲν ἦταν σὲ θέση, ἴσως, νὰ βρεῖ προκείμενες ἀληθῶν καὶ πρώτων, ὥστε νὰ παρέξει ἔγκυρη καὶ ἀληθὴ γνώση (ἐπιστημονικὴ γνώση),[321] κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ θεολογία - ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ Ὠριγένη - δὲν ἐφάρμοσε ποτὲ τὸν ἀποδεικτικὸ συλλογισμό ἐξαιτίας τῆς δομικῆς ἀσάφειας τοῦ βιβλικοῦ λόγου, παρότι θεωρεῖ τὰ δεδομένα τῆς ἀποκάλυψης ὡς ἀληθῆ καὶ πρῶτα. Μολονότι ἐκλαμβάνει λοιπὸν τὰ θεολογικά της δεδομένα ὡς ἀληθῆ καὶ πρῶτα, στὴν ἑρμηνεία τροποποιεῖ εἴτε μέσῳ τῆς ἀλληγορίας εἴτε μέσῳ τῆς ἑρμηνείας τὰ ἐκ θεοῦ ἀληθῆ καὶ πρῶτα. Ἄρα προκύπτει ὅτι ἡ θεολογικὴ μέθοδος τοῦ Ὠριγένη ἀκολουθεῖ τὴν ἀκόλουθη διαδικασία. Ἀρχικὰ θεωρεῖ τὰ δεδομένα τῆς Γραφῆς ἀληθῆ καὶ πρῶτα, ὡς προϊὸν δηλαδὴ τῆς θείας ἀποκάλυψης καὶ ἔτσι ἀποκτοῦν ἕνα κύρος ὥστε νὰ ἐκκινήσει τὸ θεολογεῖν, στὴ συνέχεια ὅμως διαμέσου τῆς ἀπομυθοποίησης τὰ πραγματεύεται ὡς ἔνδοξα, ὡς θεολογικὲς γνῶμες ποὺ χρήζουν ἑρμηνείας καὶ μόνο μέσῳ τῆς ἑρμηνείας τὰ πιστευτὰ ὡς ἀληθῆ καὶ πρῶτα ἔχουν προσλάβει ἔγκυρο καὶ σαφῆ χαρακτῆρα.

---

320. Πρβλ. τὸν ὅρο *ἔλλαμψις* ποὺ χρησιμοποιεῖ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 10, 41 (108, 23) : «τὰς ἐλλάμψεις τοῦ φωτὸς τοῦ θεοῦ». *Εἰς τοὺς θρήνους τοῦ Ἱερεμίου*, ἀπόσπ. 103 (218, 18. *ΒΕΠΕΣ* 11) : «τῆς πνευματικῆς...ἐλλάμψεως». *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον*, ἀπόσπ. 278 : «ἐλλάμψεως ἁγίου πνεύματος».

321. Ἂν ὁ Ἀριστοτέλης παραμένει ἐπιφυλακτικὸς μὲ τὴ θεολογικὴ γνώση εἶναι ἀκριβῶς διότι ἀντιλήφθηκε ὅτι τὸ θεολογεῖν (λόγος γιὰ τὶς πρῶτες ἀρχές) γιὰ νὰ ἐπιφέρει βέβαιη καὶ ἀσφαλὴ γνώση προϋποθέτει βέβαιες προκείμενες ποὺ στὸ θεολογικὸ πεδίο (πεδίο τῶν πρώτων ἀρχῶν) εἶναι ἀδύνατο νὰ βρεθοῦν. Ἐξοῦ καὶ ἡ παραίτηση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴ σύσταση μιᾶς ὀντο-θεολογίας, παρότι ἔθεσε τὶς αὐστηρὲς προϋποθέσεις σύστασής της. Ἑπομένως εἶναι δικαιολογημένη ἡ ἐπιφύλαξή του γιὰ τοὺς θεολόγους ποὺ δὲν ἦταν παρὰ μυθολόγοι καὶ ἐκ τῶν πραγ-

Ὡς ἀπόρροια καὶ συνέπεια ὅσων προηγήθηκαν προκύπτει κατὰ τὴ γνώμη μας ἕνα θεολογικὸ ἀσαφὲς στὴν κατανόηση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας καὶ πιστεύουμε ὅτι οὔτε ὁ Ὠριγένης οὔτε ἡ μεταγενέστερη παράδοση τὸ ξεκαθάρισε. Παρότι ἤδη ἀπὸ τοὺς πρώτους χριστιανοὺς θεολόγους ἐμφανίζεται ἔντονα ἡ ἔννοια τῆς ἀποκάλυψης τοῦ θεοῦ καὶ ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ ἐπιπέδου πρέπει νὰ συγκροτεῖται στὸ ἑξῆς ὁποιαδήποτε χριστιανικὴ θεολογία, ὡστόσο ποτὲ ἡ θεολογία - ἴσως σκοπίμως καὶ συνειδητὰ - δὲν ξεκαθάρισε α) πῶς ἀντιλαμβάνεται κανεὶς αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη (φωτισμός, ἔλλαμψις, θεωρία κλπ.), β) πότε ἔχει κανεὶς ἀποκάλυψη γ) πῶς γίνεται ἡ μεταφορὰ τοὺ ἀποκαλυπτόμενου σὲ λόγο καὶ δ) ποιός ἐγκυᾶται τὴν πιστὴ μεταφορὰ τῆς ἀποκάλυψης τοῦ θεοῦ; Ἐὰν δὲ ἡ μεταφορὰ τοῦ ἀποκαλυπτόμενου σὲ λόγο χάνει, ἐξαιτίας τῆς σχετικοποίησης που ὑφίσταται τὸ ἀποκαλυπτόμενο λόγῳ τῆς μεταφορᾶς του σὲ γλωσσικὴ σημαντική, σὲ ποιό βαθμὸ ἡ μεταγενέστερη σπουδὴ τοῦ γραπτοῦ πλέον λόγου μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει τὸ νόημα τῆς ἀρχικῆς ἀποκάλυψης; Μποροῦμε λοιπὸν μ᾽ αὐτὴ τὴν ἔννοια νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἡ σπουδὴ τοῦ λόγου, ὑπὸ τὴ μορφὴ κειμένων καὶ προτάσεων, ἀποτελεῖ σπουδὴ τῆς καθεαυτῆς πρωτογενοῦς ἀποκάλυψης τοῦ θεοῦ; Μπορεῖ ἡ σπουδὴ στὶς ὑποκειμενικὲς (καὶ ἀμφίβολες;) ἐκδοχὲς τοῦ *θεολογεῖν* νὰ εἶναι σπουδὴ τῆς ἴδιας τῆς ἀποκάλυψης τοῦ θεοῦ; Γι᾽ αὐτὸ κατὰ τὴ γνώμη μας καὶ θὰ ἐμφανιστοῦν στὴν πρωτοχριστιανικὴ θεολογία δὺο ἀκραῖες τάσεις, εἴτε παραίτησης ἀπὸ ὁποιαδήποτε σπουδὴ τοῦ λόγου, ἀφοῦ ἡ ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ εἶναι ξεκάθαρη καὶ σαφής καὶ πλέον σκοπὸς τῆς θεολογίας εἶναι νὰ τὴν ὑπερασπίζεται παθητικά, εἴτε μετριάζοντας τὸ ἀπόλυτο κύρος της διαμέσου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἑρμηνείας. Ἐδῶ βρίσκεται, πιστεύουμε, τὸ μεγαλεῖο τοῦ Ὠριγένη καὶ γι᾽ αὐτὸ δὲν δίνει καὶ ἀπάντηση, δὲν ὁρίζει-καθορίζει τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία. Ταυτόχρονα θεωρεῖ σημαντικὰ καὶ τὰ δύο σκέλη χωρὶς νὰ αὐτονομεῖ τὸ λόγο ὡς σπουδὴ στὸ νόημα καὶ χωρὶς νὰ αὐτονομεῖ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ.[322]

μάτων δὲν κόμιζαν ἐγκυρη γνώση. Πρβλ. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* 1071b.27: «οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες».

322. Ὁ Ὠριγένης συνδυάζει λοιπὸν κάτι μοναδικὸ καὶ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελεῖ πρότυπο τοῦ θεολογεῖν γενικά. Ἀποτελεῖ μία μίξη τοῦ Inspirationslehre ποὺ διήκει ὅλη τὴν ἀρχαιότητα, μιᾶς ἔντονης πνευματολογίας δηλαδὴ καθὼς καὶ ἑνὸς ἀσυνήθιστου ἐπιστημονικοῦ λόγου. Ὁ Ὠριγένης βρίσκεται θὰ λέγαμε μεταξὺ τοῦ K. Barth καὶ τῆς σύγχρονης ἱστορικοκριτικῆς ἔρευνας. Εἶναι φυσικὸ συνεπῶς νὰ προκυπτει μιὰ ἰδιαιτερη χριστιανικὴ θεολογία καὶ ἴσως ἐδῶ νὰ ἀνάγεται ἡ γεννησή της.

Σ᾽ αὐτὴν τὴν προβληματικὴ ἀρκετὰ διαφωτιστικὸ εἶναι ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ὑπόμνημά του στὸ *κατὰ Ἰωάννην*, ὅπου, ἑρμηνεύοντας τὴν προφητεία τοῦ ἀρχιερέα Καϊάφα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία συμφέρει νὰ θυσιαστεῖ ἕνας ἄνθρωπος γιὰ χάρη τοῦ λαοῦ, ὥστε ὁ Ἰωάννης νὰ πεῖ ὅτι *τοῦτο ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν* (Ἰω. 11, 51), θὰ καταθέσει τὰ ἑξῆς ὁ Ὠριγένης: κάποια πράγματα τὰ λέμε ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι χωρὶς νὰ ἐπεμβαίνει σ' ἐμᾶς κάποια θεία δύναμη (*ἀφ᾽ ἑαυτῶν λέγομεν*), ἐνῶ ἀλλὰ πράγματα τὰ λέμε μὲ τὴ μεσολάβηση κάποιας θείας δύναμης ἡ ὁποία τρόπον τινα *ὑπηχεῖ* καὶ *ὑποβάλλει* τὰ λεγόμενα, ἀκόμα καὶ ἂν δὲν περιερχόμαστε σὲ ἔκσταση καὶ νομίζουμε ὅτι παρακολουθούμε τὰ ὅσα λέμε. Ὑπάρχει μάλιστα περίπτωση νὰ παρακολουθοῦμε τὰ ὅσα μᾶς ὑποβάλλει ἡ θεία δύναμη, νὰ μὴν καταλαβαίνουμε ὅμως τὸ νόημά τους.[323] Μολονότι θὰ μποροῦσε νὰ κάνει λόγο κανεὶς σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση γιὰ μία παθητικὴ θεοπνευστία, δὲν πρόκειται περὶ αὐτοῦ. Χωρὶς νὰ ὑπεισέλθουμε σὲ λεπτομέρειες τονίζουμε μόνο ὅτι ὁ Ὠριγένης διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴ φιλώνεια ἀντίληψη τῆς θεοπνευστίας σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ προφήτης εἶναι τὸ στόμα τοῦ θεοῦ.[324] Ὁ θεὸς δὲν ὑποβάλλει οὔτε ὑπηχεῖ θείους λόγους ἀλλὰ μᾶλλον ἐμπνέει τὸ θεολογεῖν.

3.1.5. Ἡ ἑρμηνεία τῆς Γραφῆς καὶ ἡ πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ λόγου της

Ἐνῶ ἡ σπουδὴ τῆς Φιλοσοφίας λοιπὸν ἀποτελεῖ κάτι πολὺ σημαντικὸ γιὰ τὸν Ὠριγένη, πάραυτα, καὶ ἐν ἀντιθέσει μὲ τὴν πρακτικὴ τῶν ἑλλήνων φιλοσόφων, ἡ ἁπλὴ πίστη ποὺ δημιουργεῖ ἦθος εἶναι προτιμότερη ἀπὸ τὰ ὑψηλὰ νοήματα καὶ τὸν κάκιστο βίο. Ἐξάλλου, ἀποτελεῖ πάγια πεποίθησή του ὅτι, ὅ,τι χρηστὸ γίνεται μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων γίνεται μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ.[325] Ὁ Ὠριγένης δηλαδή, ἂν καὶ ἐγκωμιάζει τὸ φιλόσοφο βίο τῶν ἑλλήνων, θὰ ἐπισημάνει ὅτι οἱ ἁπλοὶ πιστοὶ ποὺ πραγματοποιοῦν μὲ τὸ ἦθος

---

323. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 28, 20 (278, 23-30. *ΒΕΠΕΣ* 12).

324. Πρβλ. παραπομπὴ 214.

325. *ΚΚέλσ* 1, 9 (13, 14-15. Marcovich) : «οὐδὲν γὰρ χρηστὸν ἐν ἀνθρώποις ἀθεεὶ γίνεται». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 1, 26 (28, 21-23. Marcovich)· 6, 78 (455, 22-24. Marcovich) : «οὐδὲν γὰρ τῶν ἐν ἀνθρώποις καλῶν γεγένηται, μὴ τοῦ θείου λόγου ἐπιδημήσαντος ταῖς ψυχαῖς τῶν κἂν ὀλίγον καιρὸν δεδυνημένον δέξασθαι τὰς τοιάσδε τοῦ θείου λόγου ἐνεργείας». Βλέπε τὴν ἴδια ἄποψη καὶ στὸν Ἀλκίνοο, *Διδασκαλικός* 10, 3, 10: «καὶ ἀγαθὸν μέν ἐστι (ἐνν. ὁ πρῶτος θεός), διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ, παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὤν».

τους τὰ διδάγματα τοῦ Κυρίου εἶναι οἱ κατεξοχὴν φιλόσοφοι.[326] Ὁ Ὠριγένης λοιπόν, μολονότι εἶναι ἕνας ἄνθρωπος τῆς Γραφῆς καὶ τοῦ γράμματος καὶ συνεχῶς προτρέπει τὴν ἐξέταση κάθε γεγραμμένου, τὴν ἴδια στιγμὴ κάνει τὴν ὑπέρβαση καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴν κλασσικὴ ἔννοια τοῦ ἕλληνα φιλοσόφου ποὺ ἀναζητᾶ ἐπιμόνως κατὰ στοχαστικὸ τρόπο τὴν ἀλήθεια. Ἀναφέρει, ἐπὶ παραδείγματι, ὅτι εἶναι καλοδεχούμενη ἡ ἐξέταση τῶν πεπιστευμένων καὶ τῶν προφητικῶν αἰνιγμάτων, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ οἱ ἄνθρωποι ἔχουν βιοτικὲς ἀνάγκες, καλύτερη μέθοδος εἶναι ἡ προσφορὰ βοήθειας στοὺς ἄλλους.[327] Κατὰ συνέπεια, βλέπουμε νὰ ὑπάρχουν δύο τάσεις στὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη· ἀφενὸς ἡ καταξίωση τῆς ἔρευνας, τοῦ λόγου καὶ τῆς μελέτης τῶν Γραφῶν καὶ ἀφετέρου ὁ τονισμὸς τῆς ἠθικῆς ἐκδοχῆς τῆς θεολογίας. Ταυτόχρονα δηλαδὴ μὲ τὴ θεωρητικὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας, ἡ ὁποία προσκομίζει νοήματα καὶ λύει προφητικὰ αἰνίγματα σ᾽ αὐτὸν ποὺ καταγίνεται μὲ τὶς Γραφές, ὑπάρχει μία ἔκδηλη τάση τονισμοῦ τῆς πρακτικῆς-ἠθικῆς πλευρᾶς τῆς θεολογίας ὡς ἐναλλακτικῆς λύσης, σ᾽ αὐτὸν ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ καταπιαστεῖ μὲ τὰ βαθύτερα νοήματά της. Γι᾽ αὐτὸ ὁ Ὠριγένης, σὲ ἄλλο σημεῖο, ἀντιλαμβανόμενος τὴν ἀνικανότητα κάποιων νὰ κατασκευάσουν λόγο (*τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν*) καὶ νὰ παρακολουθήσουν τὰ θεῖα θεωρήματα, ἐν ἀντιθέσει μὲ τοὺς φιλοσοφοῦντες, οἱ ὁποῖοι μποροῦν νὰ κάνουν χρήση τόσο τῶν θεολογικῶν ὅσο καὶ τῶν λογικῶν ἀκολουθιῶν, τοὺς προτρέπει νὰ ἐμπιστεύονται τὸ θεὸ καὶ νὰ ἀρκοῦνται μὲ φράσεις τῆς Γραφῆς ὅπως «*αὐτὸς ἔφα*»[328] ἢ ἄλλες παρόμοιες. Ὁ μὴ πεπαιδευμένος δηλαδὴ νοῦς καλὸ εἶναι νὰ ἀρκεῖται στὴ θεοπνευστία[329] τῆς Γραφῆς (*θειότης*) ποὺ ἁπλώνεται μέχρι καὶ τὸ τελευταῖο της γράμμα[330] καὶ στὴν παροχὴ βοήθειας στοὺς ἄλλους. Ὁ φιλόσοφος νοῦς ὅμως, αὐτὸς δηλ. ποὺ ἀγαπᾶ τὴ γνώση, θὰ πρέπει νὰ *κατασκευάζει λόγο* μετερχόμενος κάθε εἴδους ἀποδείξεων, χρησιμοποιώντας τόσο τὶς θεῖες Γραφὲς ὅσο καὶ τὴν ἴδια τὴ λογική.[331]

---

326. *ΚΚέλσ* 1, 9 (12, 24-29 καὶ 13, 1-2. Marcovich).

327. *ΚΚέλσ* 1, 9 (12, 24-29 καὶ 13, 1-2. Marcovich) : «ποία ἂν ἄλλη βελτίων μέθοδος πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς βοηθῆσαι εὑρεθείη τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ἔθνεσι παραδοθείσης;».

328. *ΚΚέλσ* 4, 9 (224, 19-25. Marcovich).

329. *ΚΚέλσ* 5, 60 (371, 21-22. Marcovich): «τὰ μὲν βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι».

330. *Περὶ Ἀρχῶν* 4, 1, 7.

331. *ΚΚέλσ* 4, 9 (238, 41 καὶ 239, 1-2. *ΒΕΠΕΣ* 9) : «δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων, τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας».

3.1.6. Ἡ παραίτηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τὴν ἀποδεικτικὴ τοῦ λόγου καὶ ἡ κατάφαση τοῦ Ὠριγένη σ' αὐτὴν

Ὁ Χριστός, ὅταν ἄδικα κατηγοροῦνταν, *οὐδὲν ἀπεκρίνατο,*[332] ἀφοῦ ὁ ἴδιος ἦταν πεπεισμένος ὅτι ὅλη ἡ ζωή του καὶ οἱ πράξεις του μεταξὺ τῶν Ἰουδαίων ἦταν ἀνώτερα ἀπὸ κάποιο κριτικὸ λόγο ποὺ θὰ ἔλεγχε τὶς ψευδεῖς κατηγορίες.[333] Τὸ παράδειγμα αὐτὸ τοῦ Ἰησοῦ, ἡ παραίτηση δηλαδὴ ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ κριτικοῦ λόγου νὰ ἀνασκευάζει ὑποψίες καὶ μ᾿ αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ πείσει, γίνεται θεωρητικὸ κριτήριο πολεμικῆς τακτικῆς γιὰ τὸν Ὠριγένη πλέον. Θεωρεῖ ὅτι στὰ γεγονότα (*ἐν τοῖς πράγμασι*) ὑπάρχει ἕνας ξεκάθαρος ἔλεγχος (*ἐναργοῦς ἐλέγχου*) ποὺ εἶναι ἀνώτερος ἀπὸ κάποιον κριτικὸ λόγο.[334] Εἶναι μάλιστα τέτοια ἡ δυναμικὴ τῶν ἴδιων τῶν γεγονότων, ὥστε καμιὰ *πιθανότητα λόγου* δὲν μπορεῖ νὰ τὰ παρακάμψει. Ὅμως, ἐπειδὴ ὑπάρχουν κάποιοι ποὺ ἀσθενοῦν στὴν πίστη, ἀναλαμβάνει ὁ Ὠριγένης, μετὰ ἀπὸ προτροπὴ τοῦ Ἀμβρόσιου,[335] νὰ ἀνασκευάσει μὲ κριτικὸ λόγο τὶς ὅποιες μομφὲς ἐγείρει ὁ Κέλσος ἔναντι τοῦ Χριστιανισμοῦ.[336] Γι' αὐτὸ λοιπὸν μᾶς ἀναφέρει ὁ Ὠριγένης, ὅτι τὸ *ΚΚέλσ* δὲν ἀπευθύνεται σ' αὐτοὺς ποὺ εἶναι ἑδραιωμένοι στὴν πίστη, ἀλλὰ στοὺς *ἀσθενοῦσιν ἐν τῇ πίστει.*[337] Ὁ Ἰησοῦς ἄλλωστε συνέχεια ψευδομαρτυρεῖται καὶ μολαταῦτα σιωπᾶ καὶ δὲν ἀπαντᾶ διὰ τοῦ λόγου (*οὐκ ἀποκρίνεται διὰ φωνῆς*), ἀποκρίνεται ὅμως μὲ τὴ ζωὴ τῶν γνήσιων μαθητῶν του.[338] Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ὠριγένης ἐκφράζει τὴν ἐπιφύλαξή του στὴν προσπάθειά του νὰ ἀντεγείρει κριτικὸ λόγο, πιστεύοντας ὅτι μ᾿ αὐτὸν τὸν τρό-

---

332. *Μτθ.* 27, 12-14· *Μρκ.* 15, 3-5· *Λκ.* 23, 9.

333 *ΚΚέλσ* προοίμ, 1 (1, 1-5. Marcovich) : «Ὁ μὲν σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ψευδομαρτυρούμενος μὲν «ἐσιώπα» κατηγορούμενος δὲ «οὐδὲν ἀπεκρίνατο», πειθόμενος πάντα τὸν βίον ἑαυτοῦ καὶ τὰς ἐν Ἰουδαίοις πράξεις κρείττους γεγονέναι φωνῆς ἐλεγχούσης τὴν ψευδομαρτυρίαν καὶ λέξεων ἀπολογουμένων πρὸς τὰς κατηγορίας».

334. *ΚΚέλσ* προοίμ, 1 (1, 5-11. Marcovich).

335. *ΚΚέλσ* προοίμ, 1, (1, 5-8. Marcovich).

336. Ὁ Ὠριγένης στὴν προσπάθειά του νὰ ἀντεγείρει κριτικὸ λόγο στὶς κατηγορίες τοῦ Κέλσου δὲν θὰ ἀρκεστεῖ στὴν ἀποδεικτικὴ αὐτοτέλεια τοῦ λόγου, ἀλλὰ θὰ ἐπικαλεστεῖ τὴ βοήθεια τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ποὺ εἶναι ἡ ἀλήθεια. *ΚΚέλσ* 7, 1 (459, 4-7. Marcovich) : «θεὸν ἐπικαλεσάμενοι δι' αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κατηγορουμένου ὑπὸ Κέλσου, ἵν' ἡμῶν ἐλλάμψῃ ἐν τῇ καρδίᾳ, ἀλήθεια τυγχάνων τὰ ἀνατρεπτικὰ τοῦ ψεύδους».

337. *ΚΚέλσ* προοίμ, 6 (4, 31-33. Marcovich).

338. *ΚΚέλσ* προοίμ, 2 (2, 19-23. Marcovich).

πο ὑποσκελίζει τὰ ἴδια τὰ γεγονότα ποὺ βοοῦν (*ὑπεκλύει τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀπολογίαν*).[339] Εἶναι πράγματι χαρακτηριστικὸ πῶς ὁ Ὠριγένης, ἕνας θερμὸς ὑποστηρικτὴς τῆς διαλεκτικῆς καὶ τοῦ κριτικοῦ λόγου, παραιτεῖται θεωρητικὰ ἀπὸ τὶς δυνατότητες τοῦ λόγου καὶ τάσσεται μὲ τὴν ἀληθοφάνεια τῶν ἴδιων τῶν πραγμάτων. Τὸ ἐρώτημα ποὺ εὔλογα γεννιέται μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴν διαπίστωση εἶναι: Γιατὶ ἐνῶ ὁ Ἰησοῦς δὲν ἀσπάζεται τὴ διαλεκτικὴ ὡς μέθοδο διδασκαλίας καὶ ὑπεράσπισης τῶν λόγων του[340] καὶ τῶν κατηγοριῶν ποὺ τοῦ προσάπτονται, ἡ πρωτοχριστιανικὴ θεολογία ἀκολουθεῖ διαφορετικὴ γραμμὴ συνθέτοντας χιλιάδες σελίδων κριτικοῦ θεολογικοῦ λόγου ἔναντι τῶν αἱρετικῶν τοῦ λόγου;[341] Ἀποτολμώντας νὰ ἀπαντήσουμε, λαμβάνοντας ὑπόψη τὴν ὀπτικὴ τοῦ Ὠριγένη, θὰ λέγαμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς *ἔπεισε*, ἐπειδὴ *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*[342] καὶ ἀφετέρου, ἀφοῦ ὁ ἴδιος ἦταν ἡ ἀλήθεια,[343] ἄρα τὸ τέλος τῆς ἀναζήτησης καὶ τὸ τέλος τῆς διαλεκτικῆς, ὁ λόγος του δὲν μποροῦσε ἐκ τῶν πραγμάτων νὰ παρουσιαστεῖ ὡς πολλότητα καὶ ἑτερότητα, τυπικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς κλασσικῆς ἑλληνικῆς διαλεκτικῆς.[344] Θὰ τονίσει ἐπίσης ὅτι οἱ μαθητὲς τοῦ Ἰησοῦ δίδα-

---

339. *ΚΚέλσ* προοίμ, 3 (2, 24-26. Marcovich).

340. Πράγμα ποὺ κάνει ὁ Σωκράτης στὴν *Ἀπολογία* του.

341. Θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ἡ θεολογία συγκροτεῖ ἀντιρρητικὸ καὶ ὑπερασπιστικὸ λόγο, πολλοὶ χριστιανοὶ ὁδηγοῦνται στὸ μαρτύριο, αἰσθανόμενοι ὑπερήφανοι γι' αὐτὸ καὶ δὲν σκέφτονται καθόλου νὰ ὑπερασπιστοῦν τὸν ἑαυτό τους διὰ τοῦ λόγου τους. Αὐτὸ δείχνει μία ἔκδηλη τάση στὴν πρωτοχριστιανικὴ θεολογία πρὸς τὸ μαρτύριο. Θὰ λέγαμε λοιπὸν ὅτι κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες ἦταν κοινὸς τόπος ὁποιασδήποτε χριστιανικῆς θεολογίας. Πρβλ. P. Bright, «Origenian understanding of martyrdom and its biblical framework», 180-199.

342. *Λκ.* 4, 32. *ΚΚέλσ* 2, 73 (144, 1-3. Marcovich).

343. Βλ. *Ἰω.* 14, 6.

344. Βλ. *ΚΚέλσ* 1, 30 (31, 27-30 καὶ 32, 1-2. Marcovich) : «ἔπεισε γὰρ.....ὡς διδάσκαλος τοῦ περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων λόγου καὶ τῆς εἰς αὐτὸν θρησκείας καὶ παντὸς ἠθικοῦ τρόπου, δυναμένου οἰκειῶσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ τὸν κατ' αὐτὸν βιώσαντα». Τὸ ῥῆμα *ἔπεισε* ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ὠριγένης δὲν πρέπει νὰ τὸ ἐκλάβουμε ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔπεισε διὰ τῆς ἀποδεικτικῆς διαλεκτικῆς, ἀλλά, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ὠριγένης, ἐξαιτίας τῆς δυνατότητας ποὺ εἶχε ὡς υἱὸς τοῦ θεοῦ νὰ κάνει τὸν θεὸ οἰκεῖο. Στὸ *ΚΚέλσ* 2, 76 (148, 2-8. Marcovich) εἰρωνεύεται ὁ Ὠριγένης τοὺς Ἕλληνες, οἱ ὁποῖοι, ἂν καὶ ἀνέπτυξαν στὸ ἔπακρο τὴ διαλεκτική, δὲν κατάφεραν νὰ πείσουν τοὺς ἐπίβουλους, τοὺς δικαστὲς καὶ τοὺς κατήγορους νὰ ἀφήσουν τὴν κακία καὶ νὰ στραφοῦν πρὸς τὴν ἀρετή, ἀπαντώντας ἔτσι σὲ μομφὴ τοῦ Κέλσου ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀδυνατοῦσε νὰ πείσει τοὺς ἀνθρώπους.

σκαν μὲ θεία δύναμη (*θείᾳ δυνάμει*) καὶ ἔτσι ὁδηγοῦσαν τοὺς ἀνθρώπους στὸ λόγο τοῦ θεοῦ. Ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἦταν προϊὸν τῆς πειστικότητας τῆς θείας δύναμης.[345] Ἐπανειλημμένα τονίζει ὁ Ὠριγένης ὅτι ἡ ἐπιτυχία τοῦ χριστιανικοῦ λόγου δὲν στηρίχθηκε στὶς δυνατότητες τῆς πειθοῦς, ὅπως συμβαίνει ἐπί παραδείγματι σ᾽ αὐτοὺς ποὺ φιλοσοφοῦν μὲ τὴ σοφία τοῦ Πλάτωνα. Ἡ ἀπόδειξη ποὺ ἔφερε τὴν πειθὼ δόθηκε στοὺς ἀποστόλους ἀπὸ τὸ θεό (*θεόθεν*) καὶ ἔπεισε ἀπὸ *πνεύματος καὶ δυνάμεως*.[346] Ἡ ἐπιτυχία λοιπὸν τῶν μαθητῶν νὰ ὁδηγοῦν ἀνθρώπους στὸ λόγο δὲν ἔγκειται στὴ δύναμη τοῦ λόγου ἢ στὴν τάξη τῆς ἀπαγγελίας, ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ διαλεκτικὴ καὶ τὶς ῥητορικὲς τέχνες τῶν Ἑλλήνων (κριτικὴ στοὺς Σοφιστές), ἀλλὰ στὴν παρουσία τῆς θείας δύναμης.[347] Ἄλλωστε, ὅπως θὰ ἐπισημάνει παρακάτω, ἂν οἱ μαθητὲς τοῦ Ἰησοῦ εἶχαν ἐπιλεγεῖ μὲ κριτήριο τὴν ἀναγνώριση τους ὡς σοφοὶ ἀπὸ τὸ πλῆθος ἢ τὴν ἰδιαίτερη ἱκανότητά τους στὸ *λέγειν* καὶ τὸ *νοεῖν*, ἴσως νὰ ἐκλαμβάνοταν τότε ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία ὡς μία φιλοσοφικὴ αἵρεση, ἀφοῦ θὰ εἶχε ὡς ὄργανά της φιλοσοφικὰ μέσα (*ὁμοίᾳ φιλοσόφοις κεκηρύχθαι ἀγωγῇ*).[348] Σ᾽ αὐτὴ τὴν περίπτωση ὁ λόγος δὲν

---

345. *ΚΚέλσ* 3, 68 (206, 14-15. Marcovich) : «ἡ δ᾽ ἀπόδειξις ἐν τοῖς Ἰησοῦ ἀποστόλοις θεόθεν δοθεῖσα πιστικὴ <ἦν> ἀπὸ ¨πνεύματος καὶ δυνάμεως¨».

346. *ΚΚέλσ* 3, 68 (206, 11-14. Marcovich) : «...ἀλλὰ καὶ τὸ ¨κήρυγμα¨ αὐτῶν ἐν πειθοῖ μὲν γέγονεν οὐ τοιαύτῃ δὴ ὁποία ἐστὶ πειθὼ ἐν τοῖς σοφίαν Πλάτωνος ἐπαγγελομμένοις ἤ τινος τῶν φιλοσοφησάντων, ὄντων ἀνθρώπων καὶ οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀνθρωπίνης φύσεως ἐχόντων».

347. *ΚΚέλσ* 1, 62 (63, 24-27. Marcovich) : «...δυνάμει θείᾳ ἐδίδασκον οὗτοι (ἐνν. οἱ ἀπόστολοι) τὸν χριστιανισμὸν καὶ ἐπετύγχανον ὑπάγοντες ἀνθρώπους τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ. Οὐ γὰρ ἡ εἰς τὸ λέγειν δύναμις καὶ τάξις ἀπαγγελίας κατὰ τὰς Ἑλλήνων διαλεκτικὰς ἢ ῥητορικὰς τέχνας ἦν ἐν αὐτοῖς ὑπαγομένη τοὺς ἀκούοντας». Καθὼς καὶ *ΚΚέλσ* 8, 47 (209, 5-9. *ΒΕΠΕΣ* 10).

348. *ΚΚέλσ* 1, 62 (63, 27-30 καὶ 64, 1-6. Marcovich). Ὁ Ὠριγένης, *ΚΚέλσ* 1, 64 (66, 11-30 καὶ 67, 1-4. Marcovich) κρίνει ἐπίσης γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ τὴν πρακτικὴ δυνατότητα τοῦ ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου νὰ μεταστρέψει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν ἀσωτία πρὸς τὸ φιλόσοφο βίο, ἀναφέροντας ὅτι μόνο δύο τέτοια παραδείγματα ὑπάρχουν ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ὁ Φαίδων καὶ ὁ Πολέμων, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ ποὺ κατάφερε νὰ μεταστρέψει χιλιάδες ἀνθρώπους. Ἐδῶ ὁ Ὠριγένης καυτηριάζει τὸ πιὸ ἀδύνατο σημεῖο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τὸν ἐλιτίστικό της χαρακτήρα καὶ τὴν πρακτική της ἀσυνέπεια. Πρβλ. *ΚΚελσ* 1, 67 (70, 22-33. Marcovich). *ΚΚέλσ* 6, 77 (454, 10-12. Marcovich) : «εἴποιμεν γὰρ ἂν πολλῷ ὡραιοτέρους φαίνεσθαι τοὺς τῶν φιλοσοφούντων λόγους, ὄντας «υἱοὺς ἀνθρώπων», παρὰ τὸν τοῖς πολλοῖς κηρυσσόμενον θεοῦ λόγον, ὃς ἐμφαίνει καὶ μωρίαν κηρύγματος». Ὅπως τόνισε καὶ ὁ T. Kobusch, «Origenes, der Initiator der christ-

θὰ ἦταν θεῖος, ἀφοῦ θὰ στηριζόταν στὴν πειστικότητα τοῦ λόγου καὶ στὴ ἔντεχνη σύνθεση τῶν λέξεων.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τώρα τὴν κριτικὴ σύνθεση τοῦ θεολογικοῦ λόγου ἀντιλήφθηκε ὁ Ὠριγένης, ὅτι δὲν μποροῦσε ἡ θεολογία νὰ ἀποσυρθεῖ ἐντὸς τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ λόγου (ἰδιαίτερα τοῦ ἑλληνικοῦ), ἀλλὰ διὰ τοῦ λόγου καὶ ἐν λόγῳ ἔπρεπε νὰ σταθεῖ μὲ ἀξιώσεις ἔχοντας μάλιστα ὡς προνόμιό της τὰ σκάνδαλά του.[349] Ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος συγκροτεῖται ἱστορικὰ ὡς λογικὸ ὑποκείμενο καὶ ἀφοῦ ἡ ἑλληνικὴ διαλεκτικὴ ἦταν ἀπὸ τὶς κατακτήσεις τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στὴν πνευματικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου, δὲν μποροῦσε ὁ ἀρχέγονος Χριστιανισμός, μὲ τοὺς μεγάλους θεωρητικούς του, νὰ κρατήσει ἐχθρικὴ στάση ἔναντι τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος. Ἂν τὸ ἔπραττε αὐτό, θὰ ἀρνοῦνταν τότε τὸ προνόμιο ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ λόγου νὰ συγκροτεῖ τὸν κοινωνικό του βίο καὶ νὰ συνέχει νοήματα πάσης φύσεως. Γι᾽ αὐτὸ καὶ θεωρεῖ τελείως ἀφελὲς νὰ πιστέψει κανεὶς ὅτι οἱ μαθητὲς τοῦ Ἰησοῦ στὴν προσπάθειά τους νὰ διδάξουν τὸν καινούργιο λόγο δὲν χρησιμοποιοῦσαν κάποια συλλογιστικὴ διαδικασία ἡ ὁποία θὰ μποροῦσε νὰ πείσει καὶ ἡ ὁποία δὲν ἦταν κάτι παραπλήσιο τῆς ἑλληνικῆς διαλεκτικῆς.[350] Μάλιστα δὲ θὰ τονίσει ἀλλοῦ, ἐὰν ἐμεῖς οἱ χριστιανοὶ μποροῦμε διαμέσου τῆς λογομαχίας, τῆς συζήτησης, τῆς ἀμφισβήτησης καὶ μέσῳ τῆς ἀνασκευῆς νὰ ὁδηγοῦμε κάποιους ἀνθρώπους στὴν πίστη καὶ νὰ τοὺς πείθουμε νὰ ἀσπαστοῦν τὴν ἀληθινὴ φιλοσοφία τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἀληθινὴ λατρεία τοῦ θεοῦ, τότε φαίνεται νὰ ἔχουμε γεννήσει υἱοὺς διὰ τῆς διαλεκτικῆς και τῆς ῥητορικῆς.[351]

---

lichen Philosophie», 34, ὁ Ὠριγένης κατηγορεῖ τὴ θεωρητικοποίηση τῆς διδασκαλίας τῶν πλατωνικῶν, ἡ ζωὴ τῶν ὁποίων εἶναι τελείως διαφορετική ἀπ᾽ αὐτὰ ποὺ διδάσκουν. Ὁ πλατωνικὸς ζεῖ σὲ δύο διαφορετικοὺς κόσμους, διότι ἄλλους θεοὺς λατρεύει στὴν πραγματικότητα καὶ ἄλλους στὸ φιλοσοφικό του κόσμο. Κατ᾽ αυτὸν ὅμως τὸν τρόπο ἡ ζωὴ κομματιάζεται ἐσωτερικά.

349. Πρβλ. *Περὶ Ἀρχῶν* 4, 2, 9.

350. *ΚΚέλσ* 1, 38 (40, 16, 19. Marcovich) : «τὸ μὲν οὖν λέγειν ὅτι οὐδαμῶς δυνάμεις ἐποίουν, ἀλλὰ πιστεύσαντες οὐδεμιᾷ λόγων ἱκανότητι παραπλησίως τῇ ἐν διαλεκτικῇ Ἑλλήνων σοφίᾳ ἐπέδωκαν ἑαυτοὺς τῷ καινὸν διδάσκειν λόγον οἷς ἂν ἐπιδημήσωσι πάνυ ἐστὶν ἄλογον». Πρβλ. Ὠριγένη, *Εἰς τὰς παροιμίας Σολομῶντος* 13, 24-25 : «Αὐτίκα οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου, εἰ μὴ ἐνόουν τὰς τῶν κοσμικῶν σοφῶν ῥήσεις, πῶς ἐστρατεύοντο πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ;». Ἐπίσης *Στρωμ* 1, 9 (30, 1-6. *GCS* 52).

351. Ὠριγένη, *In Gen. hom.* 11, 2 (*GCS* 6, 103).

3.1.7. *Αἵρεση στὴ φιλοσοφία καὶ αἵρεση στὸ Χριστιανισμό*

Ὁ Κέλσος θὰ κατηγορήσει τὸ Χριστιανισμό, ὅτι ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἐξαπλώθηκε, δημιουργήθηκαν ἐπιμέρους αἱρέσεις καὶ συνεπακόλουθα *στάσεις*[352] καὶ κάθε ἐπιμέρους αἵρεση ἐπιθυμοῦσε τὴν αὐτονομία της. Ὅπως τονίσαμε καὶ ἄλλοτε, στὸ γνωσιολογικὸ κοσμοείδωλο τοῦ Κέλσου δὲν ἐπιτρέπεται καμιὰ *αἵρεση* στὸ λόγο καὶ θεωρεῖ a priori ἀρνητικὰ ὁποιαδήποτε πολλότητα του. Γιὰ τὸν Ὠριγένη ἀντιθέτως, ἡ παρουσία αἱρέσεων εἶναι πράγμα φυσιολογικό, καθότι κάθε καινούργιο πράγμα ποὺ γεννιέται καὶ εἶναι ὠφέλιμο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, παρουσιάζει στὴν ἐξέλιξή του διαφοροποιήσεις (*αἱρέσεις*).[353] Ὅπως, ἐπὶ παραδείγματι, συμβαίνει στὶς μεθόδους θεραπείας στὴν Ἰατρική. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ αὐτὴ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ θεραπεία τῶν σωμάτων, εἶναι ἀπολύτως φυσιολογικὸ νὰ προκύπτουν διαφορετικὲς θεραπευτικὲς μέθοδοι, ἐφόσον ἀνακύπτουν πολλὰ ἐρωτηματικὰ σχετικὰ μὲ τὸν τρόπο θεραπείας τους.[354] Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ στὴ Φιλοσοφία. Ἀφοῦ ἡ Φιλοσοφία ἐπαγγέλλεται τὴν ἀλήθεια καὶ τὴ γνώση τῶν ὄντων καὶ μᾶς διδάσκει πῶς πρέπει νὰ ζοῦμε καὶ τί εἶναι καλὸ γιὰ μᾶς καὶ ἀφοῦ τὰ ὑπὸ ἀναζήτηση πράγματα ἐπιδέχονται διαφορετικῶν θεωρήσεων,[355] γι᾽ αὐτὸ δημιουργήθηκαν πολλὲς *αἱρέσεις* ἐντὸς τῆς Φιλοσοφίας καὶ μάλιστα κάποιες εἶναι πιὸ διάσημες ἀπὸ τὶς ἄλλες.[356] Ἀλλὰ καὶ ἐντὸς τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ὑπάρχουν ἀφορμὲς αἱρέσεων, καθόσον τὰ γραπτὰ τοῦ Μωϋσῆ καὶ οἱ προφητικοὶ λόγοι δύνανται νὰ ἑρμηνευθοῦν διαφορετικά.[357] Ἐπιπρόσθετα, ἀφοῦ ὁ Χριστιανισμὸς ἐμφανίστηκε στοὺς ἀνθρώπους ὡς κάτι σεμνό, δὲν ἔτυχε ἀποδοχῆς μόνο ἀπὸ τοὺς χαμηλοῦ ἐπιπέδου ἀνθρώπους, ὅπως φρονεῖ ὁ Κέλσος, ἀλλὰ καὶ μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων φιλολόγων (ἐραστῶν τοῦ λόγου), οἱ ὁποῖοι θέλησαν καλοπροαίρετα νὰ κατανοήσουν (*διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι*)[358] τὸ Χριστιανισμὸ καὶ ὄχι ἐξαιτίας τῶν στάσε-

---

352. *ΚΚέλσ* 3, 12 (160, 22-28. Marcovich).

353. *ΚΚέλσ* 3, 12 (160, 28-30. Marcovich).

354. *ΚΚέλσ* 3, 12 (160, 30-32 καὶ 161, 1. Marcovich).

355. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 5-6. Marcovich) : «πολλὴν δ᾽ ἔχει τὰ ζητούμενα πράγματα διολκήν, διὰ τοῦτο αἱρέσεις ἐν φιλοσοφίᾳ συνέστησαν πλεῖσται ὅσαι».

356. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 3-7. Marcovich).

357. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 8-9. Marcovich) : «ἀλλὰ καὶ ἰουδαϊσμὸς πρόφασιν ἔσχε γενέσεως αἱρέσεων τὴν διάφορον ἐκδοχὴν τῶν Μωϋσέως γραμμάτων καὶ τῶν προφητικῶν λόγων».

358. Σ᾽ αὐτὴν ἐδῶ τὴν τάση θὰ πρέπει νὰ δοῦμε πιστεύουμε τὴ γέννηση τοῦ χριστιανικοῦ Γνωστικισμοῦ, τῆς γνωστικῆς δηλαδὴ ἐκδοχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ.

ων ἢ τῆς ἀγάπης τῶν αἱρέσεων.[359] Στὴ συνέχεια, ὅμως, οἱ λόγοι ποὺ ἐκλήφθηκαν ἀμέσως ὡς θεόπνευστοι, ἑρμηνεύθηκαν διαφορετικὰ καὶ κατὰ συνέπεια προέκυψαν ἐπώνυμες αἱρέσεις ἀπ᾽ αὐτοὺς οἱ ὁποῖοι, ἐνῶ θαύμαζαν τὴν ἀρχὴ τοῦ λόγου, στὶς διαφωνίες μὲ τοὺς ὑπόλοιπους χρησιμοποιοῦσαν πιθανότητες.[360] Ὡστόσο, ὅπως σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν ἐγκαταλείπει κανεὶς τὴν Ἰατρικὴ ἢ τὴ Φιλοσοφία, προφασιζόμενος τὶς πολλὲς αἱρέσεις, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο δὲν πρέπει κανεὶς νὰ περιφρονεῖ τὸ Μωϋσῆ καὶ τὰ ἱερὰ βιβλία τῶν προφητῶν ἐξαιτίας τῶν ἰουδαϊκῶν αἱρέσεων.[361]

Ὁ Ὠριγένης, σὰν συνεπὴς βιβλικὸς θεολόγος, παραπέμπει στὸ *Α´ Κορ* 11, 19[362] γιὰ νὰ τεκμηριώσει τὴ φυσιολογικὴ παρουσία τῶν αἱρέσεων ἐντὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ.[363] Ὅπως ἀκριβῶς γίνεται κανεὶς *δόκιμος* στὴν Ἰατρικὴ ἐξετάζοντας τὶς διάφορες *αἱρέσεις* καὶ ἐπιλέγει συνειδητὰ τὴ μία ἢ τὴν ἄλλη ἢ ὅπως στὴ Φιλοσοφία, ἐξετάζοντας κάποιος ὅλα τὰ φιλοσοφικὰ συστήματα, διαλέγει τὸ ἕνα ἢ τὸ ἄλλο, ἔτσι καὶ κάποιος ποὺ προσεκτικὰ ἐξετάζει (*ἐπιμελῶς ἐνιδόντα*) τὶς *αἱρέσεις* τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ, μπορεῖ νὰ γίνει πολὺ σοφὸς χριστιανός. Ἐξάλλου, αὐτὸς ποὺ κατηγορεῖ τὸ Χριστιανισμὸ ἐξαιτίας τῶν αἱρέσεων, θὰ πρέπει νὰ κατηγορήσει καὶ τὶς διδασκαλίες τοῦ Σωκράτη, ἀπ᾽ τὶς ὁποῖες προέκυψαν πολλὲς σχολές.[364] Ἀλλὰ θὰ μποροῦσε νὰ κατηγορήσει κανεὶς καὶ τὸν Πλάτωνα, ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης δημιούργησε καινοτόμα σχήματα,

---

359. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 9-14. Marcovich) : «οὕτω τοίνυν, ἐπεὶ σεμνόν τι ἐφάνη τοῖς ἀνθρώποις χριστιανισμός, οὐ μόνοις, ὡς ὁ Κέλσος οἴεται, τοῖς ἀνδραποδωδεστέροις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ᾽ Ἕλλησι φιλολόγων, ἀναγκαίως ὑπέστησαν οὐ πάντως διὰ τὰς στάσεις καὶ τὸ φιλόνεικον αἱρέσεις, ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας».

360. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 14-20. Marcovich).

361. *ΚΚέλσ* 3, 12 (161, 21-22. Marcovich). Ἡ πρωτοχριστιανικὴ θεολογία δομεῖται ἐπὶ τῆς πιθανότητος, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὶς μεταγενέστερες δογματικὲς ἐκφορές λόγου.

362. «δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καὶ] οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν».

363. *ΚΚέλσ* 3, 13 (161, 23-26. Marcovich). Στὸν Ὠριγένη δὲν ἐμφανίζεται ἡ ἔννοια τῆς αἵρεσης ἔτσι ὅπως τὴν ἀντιλήφθηκαν μεταγενέστερα. Ὁ Ὠριγένης τὴν βλέπει θετικὰ καὶ ἐντὸς τῶν πλαισίων τοῦ πλουραλισμοῦ ποὺ ἐκ τῶν πραγμάτων παρουσιάζει καὶ ὀφείλει νὰ παρουσιάζει ὁ θεολογικὸς λόγος. Βλ. Καὶ J. F. Dechow, «Origen and early Christian pluralism: The context of his Eschatology», 337-353. A.M. Ritter, «'Orthodoxy', 'Heresy' and the Unity of the Church in pre-Constantinian Times», 316-330.

364. *ΚΚέλσ* 3, 13 (161, 26-31. Marcovich).

ὅταν ἀποφοίτησε ἀπὸ τὴ σχολή του.[365] Ἐξάλλου, ἐὰν ἡ κατηγορία τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶναι ἡ παρουσία πολλῶν αἱρέσεων μεταξὺ τῶν χριστιανῶν, τότε γιατὶ νὰ μὴν ὑπονοήσουμε ἀκριβῶς τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἀφοῦ οἱ ἴδιοι οἱ φιλοσοφοῦντες διαφωνοῦν ἐπίσης ὄχι γιὰ κάποιες λεπτομέρειες, ἀλλὰ γιὰ τὰ οὐσιώδη τῆς φιλοσοφίας;[366] Ὁ Ὠριγένης λοιπόν, ἀντιλαμβανόμενος τὴ δυναμικὴ τῆς ἑρμηνείας τοῦ Χριστιανισμοῦ, δὲν θὰ θεωρήσει ἀρνητικὰ τὴν παρουσία τῶν *αἱρέσεων* σὲ ἀντίθεση μὲ προγενέστερους[367] καὶ μεταγενέστερους θεολόγους. Γιὰ τὸν Ὠριγένη ἡ *αἵρεση* εἶναι μία προσπαθεια ἑρμηνείας καὶ κατανόησης. Εἰδικότερα στὰ πρῶτα βηματά του ὁ Χριστιανισμός, ποὺ δὲν εἶχε συνέλθει ἀκόμη κάποια Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ δὲν ὑπῆρχε μιὰ ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ φωνή, ἀφοῦ ἀκόμη καὶ γιὰ τὸ ποιά βιβλία ἀνῆκαν στὸν κανόνα παρουσιάζονταν διαφωνιες,[368] οἱ *αἱρέσεις*[369] *ἦταν ἀπ᾽ τὰ δομικὰ στοιχεια τοῦ*

---

365. *ΚΚέλσ* 3, 13 (162, 2-3. Marcovich). Στὸ ἴδιο κεφάλαιο θὰ ἀναφέρει ὁ Ὠριγένης ὅτι ὁ Κέλσος λαμβάνει ὑπόψη του αἱρέσεις, οἱ ὁποῖες οὔτε κὰν τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ δὲν ἔχουν, ὅπως ἐπὶ παραδείγματι, Ὀφιανοί, Καϊανοί κλπ. Ὅλοι αὐτοί, ὡς γνωστόν, λάμβαναν τὸ ὄνομα τους ἐκ τοῦ ἀρχηγετη τους, ὁ ὁποῖος δημιουργοῦσε μιὰ ἰδιαίτερη αἵρεση.

366. *ΚΚελσ* 5, 61 (372, 6-10. Marcovich) : «εἴπερ δὲ τὸ εἶναι αἱρέσεις πλείονας ἐν Χριστιανοῖς κατηγορίαν οἴεται χριστιανισμοῦ εἶναι, διὰ τι οὐχὶ καὶ φιλοσοφιας κατηγορία κατὰ τὸ ἀνάλογον νομισθείη ἂν ἡ ἐν ταῖς αἱρέσεσι τῶν φιλοσοφουντων διαφωνία οὐ περὶ μικρῶν καὶ τῶν τυχόντων ἀλλὰ περὶ τῶν ἀναγκαιοτάτων;».

367. Βλ. καὶ A. Le Boulluec, *La notion d hérésie dans la littérature grecque. IIe – IIIe siècles. Clément et Origène*, 444: «Alors que le thème de la nécessité des hérésies a chez prédécesseurs une portée négative, Origène le met au service d'une appréciation positive du phénomène de l'hérésie». Σελ. 452: «L' ideal pour Origène eût été de pouvoir nier l' appartenance des hérétiques au christianisme. L' argument fondé sur l' existence des écoles en médicine et en philosophie l' en empêchait». Ὁ Le Boulluec (*La notion*, 459) θὰ τονίσει ἐπίσης πολὺ σωστὰ τὴν ὕπαρξη δὺο μοντέλων αἵρεσης στὸ *ΚΚελσ*. Ἡ πρώτη σχετίζεται μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο γίνεται κανεὶς δοκιμος χριστιανὸς καὶ ἡ ἄλλη ποὺ ἐκβάλλει κάποιον ἀπὸ τὴν ἐκκλησία.

368. Στὴν ἔρευνα εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ βρεθοῦν τὰ ὅρια καθὼς καὶ ἡ ἀκριβὴς ἔννοια τῶν ὅρων *ὀρθοδοξία* καὶ *αἵρεση* πρὶν τον 4ο αἰ. Κλασσικὴ εἶναι ἐδῶ ἡ μελέτη τοῦ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία στὸν ἀρχέγονο χριστιανισμὸ δὲν προηγεῖτο πάντα ἡ ὀρθοδοξία καὶ ἀκολουθοῦσε ἡ αἵρεση, ἀλλὰ τὸ ἀντίθετο. Μάλιστα, ὑποστηριζει ὁ Bauer, σὲ μεγαλο μέρος τοῦ ἀρχαίου κόσμου ὁ χριστιανισμὸς ἔγινε ἀρχικὰ σὲ μιὰ τέτοια μορφὴ γνωστὸς ποὺ ἀργότερα χαρακτηρίστηκε αἱρετική. Αὐτὸ συνέβη λ.χ. στὴν Ἔδεσσα, στὴν Αἴγυπτο, στὴ Μ. Ἀσία, στὴν Ἑλλαδα καὶ τὴ Μακεδονία. Παραδόξως ὁ Ν. Ματσούκας, *Ὀρθοδοξια καὶ αἵρεση*, θὰ διαφοροποιηθεῖ καθέτως ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ

Χριστιανισμοῦ καὶ τῆς μορφολογικῆς ἀνάπτυξης τοῦ δόγματος,[370] καθότι ἡ δυνατότητα τοῦ λόγου νὰ παρουσιάζει ἑτερογενῆ στοιχεῖα, ἀντίθετες γνῶμες καὶ «στάσεις» ἰσχυροποιεῖ ἐν τέλει τὸν ἴδιο τὸ

Bauer ποὺ θέλει τὴν αἵρεση νὰ προηγεῖται τῆς ὀρθοδοξίας καὶ θὰ ὑποστηρίξει τὸ ἀντίθετο, ὅτι δηλαδὴ προηγεῖται ἡ ὀρθοδοξία καὶ ἕπεται ἡ αἵρεση, προτάσσοντας μιὰ θεολογικὴ ἑρμηνεία μεν, παραγνωρίζοντας ὅμως μιὰ ἱστορικο-φιλολογικὴ ματιὰ στὰ ὑπὸ ἐξέταση κείμενα δέ. Κατὰ τὴ γνώμη μας οἱ ὅροι ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση δὲν πρέπει νὰ κατανοηθοῦν, ἰδιαίτερα στοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες, ὡς ὅροι ποὺ ἀντιπροσωπεύουν αὐτόνομα χριστιανικὰ μεγέθη ἢ κοινότητες, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ὡς τεχνικοὶ ὅροι μιᾶς πολεμικῆς καὶ *ὑπὸ δοκιμὴν* θεολογίας ποὺ ἀνδρώνεται ἐρχόμενη ἀντιμέτωπη μὲ τὶς διάφορες ἀπόπειρες ἄνδρωσης θεολογικοῦ λόγου, κυρίως γνωστικῶν κύκλων ὅπως οἱ Βαλεντινιανοί καὶ ὁ Μαρκίων. Πρβλ. R. Williams, «Does it makes sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?», 1-23. Γιὰ τὸν Williams ὁ Bauer ἔχει κατά νοῦ τὸ πρώιμο προτεσταντικὸ μοντέλο τῆς *Verfallstheorie* (θεωρία τῆς παρακμῆς) καὶ ἔτσι ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ οὐσία τῆς χριστιανικῆς πίστης βρίσκεται πέραν τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ λόγου. Ἔτσι δὲν ἀντιλήφθηκε ὅτι οἱ ἀντιπαραθέσεις στοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες δὲν ἀφοροῦσαν στὴν ὀρθοδοξία ἢ τὴν αἵρεση ἀλλὰ σὲ συγκεκριμένα θεολογικὰ προβλήματα ὅπως ἡ σημασία τῶν ἁγίων τόπων ἢ ἡ σημασία τῶν θρησκευτικῶν νορμῶν γιὰ τὴν εἴσοδο στὴ καινούργια θρησκεία. Ὁ H. Altendorf, «Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei», 73, πολὺ σωστὰ θὰ τονίσει ὅτι στὴν ὑπὸ ἐξέταση περίοδο ὅροι ὅπως ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν ὡς «ἱστορικοὶ» καὶ ὄχι ὡς ὅροι ποὺ δηλώνουν κάποια δομὴ ἢ οὐσία (Struktur- oder Wesensbezeichnungen). Βλ. καὶ Chr. Markschies, «Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie», 12-13. Γιὰ μιὰ κριτικὴ παρουσίαση τῶν κριτικῶν ποὺ ἔγιναν στὸν Bauer, βλ. Chr. Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 337-383. Ὁ Markschies, 382-383, ἐξετάζοντας τὶς διαφορετικὲς τάσεις στὸν πρώϊμο χριστιανισμὸ θὰ κάνει λόγο γιὰ μία *plurale Identität*. Θὰ ὑποστηρίξει δὲ στὴν πρώτη του παράδοση στὴ Χαϊδελβέργη, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?*, 42-56, τὴν ἰδιαίτερης σημασίας θέση ὅτι ὑπῆρχε μία *identitätsbildende Kraft*, μιὰ δύναμη ταυτοποίησης δηλαδὴ ποὺ ἑνοποιοῦσε τὶς διαφορετικὲς θεολογικὲς τάσεις καὶ ποὺ ἡ θεολογικὴ παράδοση ὀνόμασε «Ἅγιο Πνεῦμα».

369. Ὁ Ὠριγένης πιστεύει δὲ ὅτι οἱ αἱρετικοὶ ἦταν αὐτοὶ ποὺ πρώτοι δημιούργησαν δόγματα, δηλαδὴ διδασκαλίες καὶ ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ ὑποννοήσουμε τοὺς γνωστικοὺς καὶ ἔτσι φαίνεται νὰ δικαιώνεται πλήρως ὁ Harnack ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ γνωστικοὶ ἦταν οἱ πρῶτοι θεολόγοι. *Ὁμιλ. εἰς Ἱερεμίαν* 16, 9 (113, 23-24. *ΒΕΠΕΣ* 11) : «...ἐν ταῖς αἱρέσεσι τοὺς γεννήσαντας πρώτους δόγματα». Βλ. καὶ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 250-251. Τοῦ ἰδίου, *Dogmengeschichte*, 65.

370. Σωστὰ ὁ Γεώργιος Μαρτζέλος («Ἡ σάρκωση τοῦ λόγου ὡς θεμελιώδης ἱεραποστολικὴ ἀρχὴ τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας», 89-90) θὰ ἐπισημάνει ὅτι «δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι, ἂν δὲν ἐμφανίζονταν στὸ ἱστορικὸ προσκήνιο οἱ διάφορες αἱρέσεις ποὺ συνιστοῦσαν ἐπικίνδυνη ἀπειλὴ γιὰ τὶς ἀλήθειες τοῦ Εὐαγγελίου, ὁπωσδήποτε

λόγο. Ἔτσι λοιπὸν σύμφωνα μὲ τὸν Ὠριγένη ἡ θεολογία δὲν πρέπει νὰ φοβᾶται την *αἵρεση* στὸ λόγο, ἀλλὰ νὰ ἀφορμᾶται ἀπ᾽ αὐτὴ νὰ τὸν ἰσχυροποιεῖ, ὥστε νὰ περιλαμβάνει τὶς λιγότερες πιθανὲς ἀντιθέσεις. Ὅταν ἐξάλλου κανεὶς ἐξετάζει τὴν ἀντίθετη θέση συμβάλλει οὐσιαστικὰ στὴν ἀπόδειξη τῆς ἀληθοφάνειας τῆς θέσης. Σ' αὐτήν τὴ θέση τοῦ Ὠριγένη κρύβεται ἀναμφίβολα ἡ πλατωνικὴ διαλεκτική, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅπως τονίσαμε εἶναι ἡ μόνη ἀληθινὴ μορφὴ λόγου ἐντὸς τῆς φιλοσοφίας καὶ τὸ τέλος ὅλων τῶν μαθημάτων.

3.1.8. Πίστη καὶ γνώση

Καταρχὰς θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι οἱ ἔννοιες πίστη καὶ γνώση στὴν ἀλεξανδρινὴ θεολογία καὶ γενικότερα στὴν ἀρχαιότητα δὲν πρέπει νὰ κατανοηθοῦν ἀπὸ τὴ διελκυστίνδα ποὺ τὶς χαρακτηρίζει στοὺς νεότερους χρόνους. Ἡ γνώση ἦταν ἕνα γεγονὸς ὄχι τόσο διανοητικὸ ὅσο ἐσωτερικό.[371] Ὁ Ὠριγένης θὰ ἀντιπαρατάξει ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου του στὴν ἑλληνικὴ *πιθανότητα* τοῦ λόγου τὴν ἀληθινὴ πίστη, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ κατ' οὐδένα τρόπο νὰ σαλευτεῖ.[372] Ὡστόσο, ὁ Ὠριγένης δὲν προτρέπει πρὸς μία παθητικὴ πίστη, ἀλλὰ συνιστᾶ ἡ πίστη νὰ περιέχει ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, ὥστε ὁ λόγος νὰ μὴ στερεῖται ἀποδείξεων καὶ ὁ προϊστάμενος τοῦ βιβλικοῦ λόγου νὰ μπορεῖ νὰ ἀπαντᾶ στὸν καθένα κατὰ ξεχωριστὸ τρόπο.[373] Θεωρεῖ πολὺ χρήσιμη τὴν πίστη καὶ ἡ ὁποία πίστη σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν ἀνιστρατεύεται τὸ λόγο καὶ τὴν ἐξέταση τῶν πεπιστευμένων.[374] Ὀφείλει κάθε πιστὸς ὄχι ἁπλὰ νὰ πιστεύ-

---

δὲν θὰ ὑπῆρχε μιὰ τόσο ἀνεπτυγμένη φιλοσοφικὴ μορφὴ κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος».

371. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 37 κ.ἑ.

372. *ΚΚέλσ* προοίμ, 4 (3, 24-27. Marcovich). Γιὰ τὸν Κλήμη ἡ πίστη εἶναι ἀνώτερη καὶ ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη, ἀφοῦ στηρίζεται σὲ ἀναπόδεικτα. *Στρωμ* 2, 4 (120, 5-28 καὶ 121, 1-8. *GCS* 52) : «ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική, ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν...Ἀριστοτέλης δὲ τὸ ἑπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρῖμα, ὡς ἀληθὲς τόδε τι, πίστιν εἶναί φησι. Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον....πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ γίνεται». *Στρωμ* 2, 5 (125, 24-25. *GCS* 52) : «δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστή, ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι». Πρβλ. *Στρωμ* 2, 6 (129, 28-30. *GCS* 52) : «ὡς δ' ἄνευ τῶν τεσσάρων στοιχείων οὐκ ἔστι ζῆν, οὐδ' ἄνευ πίστεως γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι. Αὕτη τοίνυν κρηπὶς ἀληθείας».

373. *ΚΚελσ* 6, 10 (387, 22-28. Marcovich). Πρβλ. καὶ 3, 33 (177, 9-20. Marcovich).

374. *ΚΚέλσ* 1, 42 (43, 7-12. Marcovich) : «..δι' ὅλην τὴν φερομένην ἐν τοῖς

ει, ἀλλὰ νὰ καταθέτει τὴν ἀμφιβολία του (*λογισμόν ὑπέχειν τῶν πιστευομένων*) παραθέτοντας ὁ Ἀλεξανδρινὸς τὴ φράση τοῦ Παύλου «ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε».[375] Ἄλλωστε ἡ πίστη εἶναι καὶ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ κάθε ὀπαδοῦ μιᾶς φιλοσοφίας. Κανεὶς δὲν ὑποστηρίζει τὴν Α ἢ τὴν Β αἵρεση ἐντὸς τῆς Φιλοσοφίας ἂν δὲν πιστεύει ὅτι ἡ δική του εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὶς ἄλλες.[376] Προτοῦ συμβεῖ ὅμως αὐτὴ ἡ διαπίστωση, ἡ προτίμηση δηλαδὴ μιᾶς συγκεκριμένης φιλοσοφίας, σημαίνει ὅτι ὁ ἐνδιαφερόμενος ἔχει ζυγίσει διὰ τοῦ λόγου τὰ προτερήματα τῆς μίας καὶ τὰ ὑστερήματα τῆς ἄλλης καὶ μέσῳ μιᾶς λογικῆς διαδικασίας ἔχει ὁδηγηθεῖ στὴν πίστη του. Ἑπομένως ἡ μομφὴ τοῦ Κέλσου ὅτι ἐντὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ ἰσχύει τὸ «μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον» καὶ «κακὸν ἡ ἐν τῷ κόσμῳ σοφία ἀγαθὸν δ' ἡ μωρία» εἶναι παντελῶς ἄτοπη.[377] Μπορεῖ κανεὶς ἄλλωστε ἐντὸς τῶν χριστιανικῶν γραφῶν νὰ βρεῖ πληθώρα διηγήσεων, προφητικῶν αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν ποὺ ἔχουν συμβολικὸ χαρακτήρα καὶ ποὺ δὲν ἀρκεῖ ἡ πίστη γιὰ νὰ τὰ κατανοήσει κανείς. Χρήζουν δηλαδὴ ἐξετάσεως καὶ ἑρμηνείας διὰ τοῦ λόγου. Ὅπως καὶ ὁ Κλήμης[378] ἔτσι καὶ ὁ Ὠριγένης θὰ κάνει διάκριση μεταξὺ κάποιου ποὺ συγκατατίθεται στὰ δόγματα διὰ τοῦ λόγου καὶ διὰ τῆς σοφίας καὶ ἐκείνου ποὺ τὸ πράττει αὐτὸ μόνο μὲ γυμνὴ πίστη (*μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως*).[379]

εὐαγγελίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν εἰρήκαμεν, οὐκ ἐπὶ ψιλὴν πίστιν καὶ ἄλογον τοὺς ἐντρεχεστέρους ἐκκαλούμενοι, ἀλλὰ βουλόμενοι παραστῆσαι ὅτι εὐγνωμοσύνης χρεία τοῖς ἐντευξομένοις καὶ πολλῆς ἐξετάσεως καί, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, εἰσόδου εἰς τὸ βούλημα τῶν γραψάντων, ἵν' εὑρεθῇ, ποίᾳ διανοίᾳ ἕκαστον γέγραπται».

375. *Α΄ Κορ* 15, 2. *ΚΚέλσ* 6, 10 (387, 4-7. Marcovich). Γιὰ τὸ μοναδικό ἐπίτευγμα συνδυασμοῦ ἁπλῆς πίστης καὶ γνώσης στὴν ἀλεξανδρινὴ θεολογία βλ. N. Brox, «Der einfache Glaube und die Theologie», 161-187.

376. *ΚΚέλσ* 1, 10 (13, 25-28. Marcovich).

377. *ΚΚέλσ* 1, 9 (12, 17-21. Marcovich). Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε ὁ Κέλσος δὲν καταφέρεται ἐναντίον τῶν γνωστικῶν - ἀφοῦ μᾶλλον δὲν τοὺς ἔχει κἂν ὑπόψη του – παρὰ στὴν λαϊκὴ ἐκδοχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ, δηλ. στοὺς *ἰδιῶτες* καὶ *simpliciores*.

378. *Στρωμ* 5, 1 (326, 1-20. GCS 52).

379. *ΚΚέλσ* 1, 13 (16, 27-29. Marcovich). Βλ. καὶ Ch. Reemts OSB, *Vernuftgemässer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus.*

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
1. Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

4.1.1. Ἡ γνώση τοῦ θεοῦ στὸ μέσο Πλατωνισμὸ

Ὡς μέσος πλατωνισμὸς ὁρίστηκε καταρχὰς ἡ περίοδος τῆς πλατωνικῆς Ἀκαδημίας ποὺ ξεκινᾶ μὲ τὸν Ἀντίοχο ἀπὸ τὴν Ἀσκάλωνα (~130-67 π.Χ.) καὶ φτάνει μέχρι τὸν Ἀμμώνιο Σακκᾶ (~175-242 μ.Χ.), τὸ δάσκαλο τοῦ Πλωτίνου·[380] ἀφορᾶ λοιπὸν στὴν περίοδο μεταξὺ τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Πλωτίνου. Ὁ μέσος λοιπὸν πλατωνισμὸς ποὺ θὰ φέρει στὸ ἐπίκεντρο τῆς φιλοσοφίας τὸ ἐρώτημα μὲ ποιό τρόπο δύναται κανεὶς νὰ γνωρίσει τὸ θεό – περίοπτη καὶ ἐξέχουσα γνωσιολογικὰ θέση κατεῖχε ὁ *Τίμαιος*[381] (28c), σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο *τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* - καὶ πῶς ἐπιτυγχάνεται ἡ σωτηρία,[382] θὰ προσπαθήσει νὰ βρεῖ διαλεκτικούς – λογικοὺς δρόμους, μέσα ἀπὸ τοὺς ὁποίους θὰ καταστεῖ αὐτὸ ἐφικτό. Γι᾽ αὐτὸ σὲ κάθε περίπτωση ὁτιδήποτε ὑπερβαίνει τὸ λόγο ἀπορρίπτεται, καθότι ὅλα πρέπει νὰ ὑποτάσσονται σὲ λογικὲς ἀκολουθίες ποὺ μποροῦν ἀνὰ πᾶσα στιγμὴ νὰ ἐλεγχθοῦν.[383] Αὐτὸ δὲ ποὺ στιγματίζει τὴ θεολογία τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ - καὶ ἐδῶ βλέπουμε μία διαφοροποίηση ἀπὸ τὴν τακτικὴ τοῦ Πλάτωνα[384] -

---

380. J. Dillon, «The Academy in the Middle Platonic Period», 63-77.

381. Ὁ *Τίμαιος* ἦταν μάλιστα ἡ «πλατωνικὴ βίβλος» ὄχι μόνο τῶν ἐπαγγελματιῶν φιλοσόφων ἀλλὰ καὶ κάθε πεπαιδευμένου. D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, 57.

382. Βλ. τὸ ἐρώτημα τοῦ Κέλσου, *ΚΚέλσ* 6, 66 (443, 9-12. Marcovich) : «πῶς οὖν γνῶ τὸν θεόν; καὶ πῶς τὴν ἐκεῖσε ὁδὸν μάθω; καὶ πῶς αὐτόν μοι δεικνύεις; ὡς νῦν γε σκότον μου τῶν ὀφθαλμῶν προβάλλεις, καὶ οὐδὲν ἐναργὲς βλέπω». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 68 (445, 3-4. Marcovich) : «πῶς οἰόμεθα γνωρίζειν τὸν θεόν, καὶ πῶς πρὸς αὐτὸν σωθήσεσθαι;». Κατὰ τοὺς πρώτους χριστιανικοὺς αἰῶνες ὁ φιλοσοφῶν γινόταν ὅλο καὶ περισσότερο θεολόγος, ἀφοῦ κεντρικὸ θέμα τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς τῆς περιόδου ἦταν ἡ ἐπιστροφὴ τῆς ψυχῆς στὴν ἀρχική της θεϊκὴ καταγωγή. Βλ. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 149.

383. Βλ. H. Dörrie, «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», 213.

384. Σωστά, κατὰ τὴ γνώμη μας, θὰ τονίσει ὁ Dörrie («Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», 217) ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ κάνουμε λόγο γιὰ θεολογία στὸ Πλάτωνα, παρὰ γιὰ διάφορες ἐπαγωγικὲς θεολογικὲς διατυπώσεις, οἱ ὁποῖες ἐκκινοῦν ἀπὸ διαφορετικὰ σημεῖα. Βλ. καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ J. M. Rist, («Albi-

εἶναι ἡ πεποίθηση ὅτι μποροῦμε νὰ συζητοῦμε διεξοδικὰ τὰ σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία τοῦ θείου. Ἀπὸ ἐδῶ δὲ προέκυψε ἡ ἀντίληψη ὅτι τὸ θεῖο εἶναι *ἄρρητον*.[385] Κατὰ συνέπεια δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ μόνος ὁρισμὸς ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸ θεῖο εἶναι ἀπὸ τὸν Ἀέτιο.[386] Μάλιστα μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι οἱ μέσοι πλατωνικοὶ ἦταν οἱ εἰσηγητὲς μιᾶς *ἀποφατικῆς θεολογίας*[387] σὲ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο μετὰ τὸ Φίλωνα, ποὺ κατὰ τὴ γνώμη μας σχετίζεται μὲ μιὰ ἀτροφικὴ σπουδὴ τοῦ λόγου. Ὁ Ἀλκίνοος (Ἀλβῖνος), ἕνας χαρακτηριστικὸς ἐκπρόσωπος τῆς μέσης πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἀναφέρει τρία εἴδη *νοήσεως*, τρεῖς δηλαδὴ τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους δύναται κανεὶς νὰ γνωρίσει τὸ θεό (*viae negationis, casualitatis, eminentiae*).[388] Ὁ πρῶτος λοιπὸν δρόμος – ὁ *κατὰ ἀφαίρεσιν* – μπορεῖ νὰ φωτιστεῖ ἀπὸ τὴ γεωμετρία. Ὀφείλει κανεὶς πρῶτα νὰ ἀφαιρέσει τὴν ἐπιφάνεια ἀπὸ τὸ σῶμα, ἔπειτα τὴ γραμμὴ ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια καὶ τέλος τὸ σημεῖο ἀπὸ τὴ γραμμή καὶ ἔτσι μέσῳ τῆς ἀφαίρεσης ὁδηγεῖται κανεὶς στὸν ἕνα θεό.[389] Ὁ δεύτερος δρόμος - ὁ *κατὰ ἀναλογίαν* - ἐκλαμβάνεται μὲ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ πραγματικότητα. Ὅπως ὁ ἥλιος ἀποτελεῖ τὴν αἰτία ὅρασης στὸ φυσικὸ κόσμο, ἔτσι καὶ ὁ πρῶτος νοῦς ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τῆς κατανόησής του στὸ νοητό.[390] Καὶ τέλος ὁ τρίτος δρόμος - ὁ *καθ' ὑπεροχὴν* – ποὺ στηρίζεται στὸ *Συμπόσιο* (208e) καὶ στὴν *Ἕβδομη ἐπιστολὴ* (341cd) τοῦ Πλάτωνα, κάνει χρήση τῆς βαθμολογικῆς ποιότητας τοῦ κάλλους ἀναγόμενος βαθμηδὸν ἀπὸ τὴν ὡραιότητα τῶν σωμάτων σ' ἐκείνη τῶν ψυχῶν, ἔπειτα στὸ

---

nos als ein Vertreter des eklektischen Platonismus», 212-215), ὅπου ἐπισημαίνεται ὅτι ὁ Ἀλκίνοος εἶναι ἐκλεκτικὸς καὶ ὁ πλατωνισμὸς του εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη – κυρίως μέσω τῆς διαμεσολάβησης τοῦ Ἀντίοχου – καὶ ἀπὸ τὴν Στοά.

385. *Διδασκαλικός* 10, 5. Ὁ Πλάτωνας δὲν χρησιμοποίησε αὐτὸ τὸ ἐπίθετο ποτὲ παρὰ μόνο τὴ φράση *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς*. *Ἕβδ. ἐπιστ.* 341c. Στὴ χριστιανικὴ γραμματεία μᾶλλον ὁ Φίλωνας εἶναι αὐτὸς ποὺ πρῶτος χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *ἄρρητος*. *Somn.* 1,67.

386. Ἀέτιος, *Δοξογρ.* 304 a 1 b 23 : «νοῦς οὖν ὁ θεός». Πρβλ. Πλάτωνας, *Τίμαιος* 39e. *Σοφιστὴς* 249a. Πλουτάρχου, *De Is. et Os.* 67 (377) : «οὐ γὰρ ἄννουν οὐδ' ἄψυχον.... ὁ θεός».

387. Βλ. καὶ H. Hägg, *Clement of Alexandria and the beginning of Christian apophaticism.*

388. P. Donini, «La connaisance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos», 118-131.

389. *Διδασκαλικός* 10, 5, 2 : «ὅπως καὶ σημεῖον ἐνοήσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα γραμμήν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον». Πρβλ. *Στρωμ* 5, 11 (141, 37-38 καὶ 142, 1-5. *ΒΕΠΕΣ* 8).

390. *Διδασκαλικός* 10, 5. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* 508b.

ἠθικὰ ὡραῖο καὶ τέλος στὸ πέλαγος τοῦ ἀγαθοῦ (*σώμασι καλόν - ψυχῆς κάλλος - ἐπιτηδεύμασι καὶ νόμοις - πέλαγος τοῦ καλοῦ, μεθ' ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ*).[391] Βέβαια σὲ κάθε περίπτωση εἶναι ἔκδηλη ἡ τάση τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ γιὰ τὴν ἀπόλυτη ὑπερβατικότητα τοῦ θεοῦ.[392] Ἡ ἔρευνα ὡστόσο διακρίνει τοὺς μέσους πλατωνικοὺς σὲ δύο ῥεύματα: Σ᾽ ἐκείνους ποὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ μία περισσότερο μυστική-θρησκευτικὴ τάση, *σχολὴ Ἀττικοῦ*[393] (Νουμήνιος, Πλούταρχος, Κέλσος,) καὶ στὴν ἀποκαλούμενη *σχολὴ τοῦ Γαΐου*[394] (Gaios-Schule[395], λ.χ. Ἀλκίνοος), ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται γιὰ τὸν ῥασιοναλιστικότερό της χαρακτήρα.[396] Παρὰ λοιπὸν τὶς κοινὲς

---

391. *Διδασκαλικὸς* 10, 6.

392. Βλ. τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ Νουμήνιου γιὰ τὸν πρῶτο θεό: «παντάπασιν ἀγνοούμενον» (Εὐσεβίου, *Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή* 11, 18, 22-23 (43, 23-24 καὶ 44, 1-3. Mars-des Plages). Πρβλ. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste IV*, 109: «dans les écoles mêmes des Platoniciens du IIe siècle, l'impossibilité de comprende et de ‚dire' Dieu était tenue pour un dogme». Ἐδῶ πρέπει νὰ κάνουμε τὴν ἑξῆς ἐπισήμανση: Ἦταν κοινὸς τόπος τόσο στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ παράδοση ὅσο καὶ στὸν Ἰουδαϊσμό (βλ. *Γέν.* 32, 21. Jdc 13, 22. *Γέν.* 17, 3. *Ἔξ.* 3, 6) - ἐπρόκειτο μᾶλλον γιὰ ἕνα ἄτυπο δόγμα - ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ δεῖ τὸ θεὸ χωρὶς αὐτὸ νὰ ἔχει κάποιες συνέπειες. Ἤδη ὁ Ὅμηρος στὴν Ἰλιάδα (XX 131) διατύπωνε ὅτι «χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς». Βλ. καὶ Παυσανίας X 32, 18 : «τὸ ἔπος οὖν ἀληθεύειν ἔοικε τοῦ Ὁμήρου, σὺν οὐδενὶ αἰσίῳ τοὺς θεοὺς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐναργῶς ὁρᾶσθαι». Ὅπως παρατηρεῖ ὁ R. Bultmann («Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε», 171) ἡ ἀδυναμία νὰ δοῦμε τὸ θεὸ δὲν στηριζόταν ἐπιστημονικὰ, ἀλλὰ θρησκευτικά. Πρέπει ὁ θεὸς νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Πράγματι αὐτὸς ὁ δυαλισμὸς στιγμάτισε καὶ καθόρισε τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία. Στὴν παλαιὰ Διαθήκη μάλιστα κυριαρχεῖ ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ δεῖ μὲν μὲ τὰ μάτια του τὸ θεό, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἐπιτρέπεται. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει στὸ ἑξῆς νὰ εἶναι καθαρὸς γιὰ να μπορέσει νὰ δεῖ τὸ θεὸ κ.ο.κ. (βλ. *Ἡσ.* 6,5. *Ἑβρ.* 12, 14. *Μθ.* 5, 8). Γιὰ τὸν Πλάτωνα ὅμως τὸ πραγματικὸ ὂν (ὁ θεὸς) γίνεται κατανοητὸς ὄχι μὲ τὶς αἰσθήσεις, ἀλλὰ μὲ τὸ νοῦ (*Πολιτ.* 507 bc). Ἡ ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ἐπέφερε λοιπὸν καὶ μιὰ ῥήξη στὰ γνωσιολογικὰ δεδομένα. Ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἑξῆς καταξιώνεται καὶ χαρακτηρίζεται ὡς τὸ κατεξοχὴν γνωσιολογικὸ ὄργανο καὶ θὰ ἀξιοποιηθεῖ ἀργότερα καὶ ἐντὸς τῆς θεολογικῆς σκέψης (βλ. Γρηγόριο Νύσσης, *Μέγας κατηχητικός*). Πρβλ. W. Pannenberg, «Der philosophische Gottesbegriff in frühchristlicher Theologie», 1-45.

393. Ὁ Πρόκλος θεωροῦσε τὸν Ἀττικὸ δυνατὸ φιλόλογο. *Εἰς τὸν Τίμαιον.* 1, 284, 13 : «δεινὸς γὰρ ὁ ἀνὴρ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ῥημάτων». Βλ. Καὶ M. Baltes, «Zur Philosophie des Platonikers Attikos», 39.

394. Βλ. καὶ K. Praechter, «Zum Platoniker Gaios», 67-88.

395. C. Moreschini, «Die Stellung des Apuleius», 219-274.

396. Βλ. καὶ H. Dörrie, «Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeshichte der

ἀφετηρίες ὅλων τῶν πλατωνικῶν θὰ ὑπάρξουν μικροδιαφοροποιήσεις. Ὁ H. Dörrie[397] θὰ κάνει μιὰ πολὺ σημαντικὴ διάκριση σχετικὰ μὲ τὶς θεολογικὲς ὁδοὺς γνώσεις τοῦ μέσου πλατωνισμοῦ. Ἀπὸ τὴ μία ἔχουμε τὴ "θρησκεία τοῦ λόγου" (Logos-Religion, μὲ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τὸν Πλούταρχο ἀπὸ τὴ Χαιρώνεια) ποὺ προσβλέπει πρὸς ἕνα συνεχῶς παροντικὸ λόγο, οἱ ἐκπρόσωποι τῆς ὁποίας βρίσκονται κοντὰ στὸν μεταγενέστερο στωϊκὸ πανθεϊσμό, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ "θεολογία τοῦ νοῦ" (Noûs-Theologie) ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς καὶ μεταφυσικῆς.[398] Ἡ τελευταία δὲν ἀποβλέπει στὴ γνώση τῆς πραγματικότητας τοῦ θείου σ᾽ αὐτὸν τὸν κόσμο, ἀλλὰ προσπαθεῖ μὲ λογικὰ καὶ ἐν μέρει μὲ ὑπέρλογα μέσα νὰ φθάσει στὴ γνώση τῆς πρώτης οὐσίας ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε νόηση (κατανόηση) καὶ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ὀντολογικὴ κατηγορία [οὐσία] (πρβλ. *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*). Σὲ καμιὰ περίπτωση ὅμως δὲν πρέπει νὰ θεωρήσουμε τὸ μέσο Πλατωνισμὸ ὡς μία ἀπολυτρωτικὴ θρησκεία παρὰ τὶς ἔντονα μεταφυσικὲς καὶ θεολογικές του ἀνησυχίες.[399] Σκόπευση τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ (*τέλος*) εἶναι σὲ κάθε περίπτωση ἡ *ὁμοίωση* μὲ τὸ θεό[400] - ἐδῶ θὰ στηριχθοῦν ὅλοι οἱ πλατωνικοὶ στὸν πλατωνικὸ *Θεαίτητο* 176b: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*[401] - ἀλλ᾽ οὐδέποτε θὰ δραστηριοποιηθεῖ ἱεραποστολικά, μένοντας πιστὸς στὸν ἐλιτιστικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης[402] καὶ στὸν τονισμὸ τῆς *σωτηρίας* ποὺ ἐκλαμβάνονταν στὰ πλαίσια τοῦ Πλατωνισμοῦ ὡς διατήρηση τῆς δυνατότητας γιὰ διαρκὴ Φιλοσοφία.[403] Ἀφοῦ ἡ φύση τοῦ

---

frühen Kaiserzeit», 188-190.

397. H. Dörrie, «Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie?», 127.

398. Πρβλ. ἀποσπ. 1483 a 27 (*περὶ εὐχῆς*) : «ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ <Ἀριστοτέλης>, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ».

399. R. E. Witt, *Albinus and the history of middle platonism,* 123 : «It is therefore true to say that Platonism in the second century, if it had not become a religion, was characterized by is predominantly religious and theocentric world-view» .... «Second-century Platonism is theological and otherworldly».

400. Ἀλκίνοος, *Διδασκαλικός* 28, 3, 6: «τὸ τέλος εἴη ἂν τὸ ἐξομοιωθῆναι θεῷ».

401. Πρβλ. καὶ τὴ θέση τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου, ὁ ὁποῖος στηρίζεται στοὺς μέσους πλατωνικοὺς Ἀλκίνοο καὶ Γάϊο, ὅτι «προηγεῖται γὰρ ἡ γνῶσις τῆς οικειώσεως», *Εἰς τὸν Τίμαιον* 2, 111, 14.

402. H. Dörrie, «Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeshichte der frühen Kaiserzeit», 196: «Bildung ist nur für Bildungsfähige».

403. H. Dörrie, «Logos-Religion? Oder Nous-Theologie?», 135, ὑπ. 41: «...So muss σωτηρία verstanden werden als: Erhaltung der Fähigkeit zu philosophieren».

ἑνός, τοῦ ὄντως ὄντος συνεχῶς νοεῖ,[404] ἄρα καὶ ἡ ὁμοίωση μὲ τὸ θεὸ θὰ ἐπιφέρει ὡς ἀποτέλεσμα τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ νοεῖ (νὰ φιλοσοφεῖ) ἀδιάκοπα.

4. 1. 2. Ὑπάρχει θεολογικὸ μοντέλο στὴ σκέψη τοῦ Κέλσου;

Ἂν καὶ ὁ Κέλσος παρουσιάζει ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ, ἡ φιλοσοφία του χαρακτηρίζεται ἀπὸ μεγαλύτερη θρησκευτικότητα καὶ μεγαλύτερο μυστικισμό, πράγμα ποὺ δὲν συμβαίνει στὸν Ἀλκίνοο καὶ τὸν Ἀπέλειο.[405] Ἡ ὅλη ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ὠριγένη ἀφήνει νὰ διαφανεῖ ὅτι ὁ θεὸς τοῦ Κέλσου εἶναι ὑπερβατικός[406] – κάτι ἀντίστοιχο τοῦ *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*[407] τοῦ Πλάτωνα,[408] τῶν μέσων πλατωνικῶν καθὼς καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν.[409] Προσπαθεῖ ὁ Κέλσος νὰ ἀποσυνδέσει τὸν ἀνθρώπινο λόγο ἀπὸ τὴ δυνατότητά του, ἔστω καὶ κατὰ τρόπο σχετικό, νὰ συγκροτήσει ἱστορικὰ θεολογικὸ (καὶ φιλοσοφικό;) λόγο. Γι᾽ αὐτὸ καὶ βλέπει εἰρωνικὰ ὅλες τὶς περιγραφὲς τῆς παλαιᾶς Διαθήκης ποὺ θέλουν τὸ θεό, ἐπὶ παραδείγματι, νὰ περπατᾶ τὸ δειλινὸ στὸν παράδεισο.[410] Βέβαια, ὅπως τονίσαμε ἤδη, αὐτή του ἡ τοποθέτηση ἔγκειται στὴν κατὰ γράμμα ἑρμηνεία μὲ τὴν ὁποία ἑρμηνεύει τὰ βιβλικὰ κείμενα καὶ ἀφετέρου στὶς πλατωνικές του προϋποθέσεις. Ὑποστηρίζει ὅτι ὁ θεός εἶναι ἀγαθὸς, καλός καὶ εὐδαίμων, δὲν χαρακτηρίζεται ἀπὸ καμιὰ μεταβολή[411] καὶ δὲν ὑπόκειται στὴν κίνηση.[412]

---

404. Ἀριστοτέλους, *Τῶν μετᾶ τᾶ φυσικά* 1074b : «δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει». Πρβλ. Ἀλκίνοος, *Διδασκαλικός* 10, 2.

405. C. Moreschini, «Die Stellung des Apuleius», 251.

406. Ὁ C. Moreschini («Die Stellung des Apuleius», 250) ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ κατανόηση τῆς γνώσης τοῦ θεοῦ ἀπὸ τὸν Κέλσο ἐκλαμβάνεται κατὰ μία μυστικὴ ἔννοια, ὅπως συμβαίνει ἤδη στὸν Πλούταρχο (*De Iside* 352a· 378c) καὶ στὸν Φίλωνα (*Quod Deus* 30, 143· *Περι φυγῆς* 13, 82), θὰ ὑποθέσει ὅτι πιθανὸν ὁ Κέλσος νὰ ἔζησε στὴν Ἀλεξάνδρεια.

407. *Πολιτεία* 509 b.

408. Βλ. καὶ τὸ κεφ. «La Transcendance de Dieu» (J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 297-316) σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑπερβατικότητας τοῦ θεοῦ στὸν ἑλληνιστικὸ Ἰουδαϊσμὸ, τὸ μέσο Πλατωνισμό καὶ τὸ Γνωστικισμό.

409. Πλωτῖνος, *Ἐνν.* V 3, 11-13 : «ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ἐπέκεινα νοήσεως».

410 *Γέν.* 3, 8. *ΚΚέλσ* 6, 64.

411. ΚΚέλσ 4, 14 (228, 4-12. Marcovich).

412. ΚΚέλσ 6, 64 (441, 13-14. Marcovich).

Ὁ Dörrie[413] θὰ ὑποστηρίξει τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Κέλσος εἶναι ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς ὁ ὁποῖος παρουσιάζει κατὰ συστηματικὸ τρόπο μία ὁλοκληρωμένη θεολογία ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ῥασιοναλιστικοῦ πλατωνικοῦ μοντέλου.[414] Ἐνῶ οἱ προγενέστεροί του πλατωνικοὶ ὑπέθεσαν ὅτι τὸ θεῖο ὑπάρχει „κάπου", αὐτὸς ἦταν σὲ θέση νὰ προσφέρει ὁρισμοὺς γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὴν αἰτιότητά του. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Φίλωνα ὁ Κέλσος εἶναι ὁ πρῶτος πλατωνικὸς στὸν ὁποῖο δὲν μαρτυροῦνται ἁπλὰ κάποια *θεολογούμενα*, ἀλλὰ μία ὁλόκληρη θεολογία. Θεωρεῖ δὲ ὁ Dörrie ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ πρῶτο θεολογικὸ "μοντέλο" πρὶν ἀκόμη ὁ χριστιανισμὸς διαμορφώσει τὸ δικό του.[415] Ὁ Κέλσος, ὡς ἕνας πλατωνικός, γνώριζε, κατὰ

---

413. H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos, 47-50.

414. Ὁ Dörrie μὲ τὸ ἄρθρο του ἡ «ἄλλη θεολογία» («Die andere Theologie», 1-46) ὑποστήριξε μάλιστα ὅτι ὁ Πλατωνισμὸς δὲν ἦταν ἁπλὰ ἕνα φιλοσοφικὸ ῥεῦμα, ἀλλὰ μία ἐναλλακτικὴ πρόταση θεολογίας ἔναντι τῆς χριστιανικῆς. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ Πλατωνισμὸς περιεῖχε στὴ μεταφυσική του φιλοσοφία ἕνα δόγμα σωτηρίας ἀποτελοῦσε λοιπὸν μία διαφορετικὴ θρησκεία. Πρβλ. καὶ τὸ γόνιμο προβληματισμὸ καὶ τὶς διαφοροποιήσεις τοῦ A. Ritter, «Platonismus und Christentum in der Spätantike», 31-56.

415. Οἱ απόψεις αὐτὲς τοῦ Dörrie φαίνεται νὰ εἶναι ὑπερβολικὲς καὶ ἴσως παραπλανητικές. Μιὰ συγκριτικὴ θεώρηση τῶν σωζομένων ἀποσπασμάτων ὅλων τῶν μέσων πλατωνικῶν μᾶς δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι μιὰ πράγματι σπουδαία μορφὴ ἦταν ὁ Νουμήνιος ἀπὸ τὴν Ἀπάμεια τῆς Συρίας (2ος αἰ. μ.Χ.), γιὰ τὸν ὁποῖον μάλιστα ὁ Ὠριγένης ἐπιφυλάσσει πολὺ θετικὰ σχόλεια ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πλούταρχο. Λέει λοιπὸν ὁ Ὠριγένης ὅτι «παράδοξα δὲ πράγματα τοῖς ἀνθρώποις ἐμφαίνεσθαί ποτε καὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστόρησαν οὐ μόνον οἱ ὑπονοηθέντες ἂν ὡς μυθοποιοῦντες ἀλλὰ καὶ <οἱ> οἷον πολὺ ἐπιδειξάμενοι γνησίως φιλοσοφεῖν καὶ φιλαλήθως ἐκτίθεσθαι τὰ εἰς αὐτοὺς φθάσαντα. Τοιαῦτα δ' ἀνέγνωμεν παρὰ τῷ Σολεῖ Χρυσίππῳ, τινὰ δὲ παρὰ Πυθαγόρᾳ, ἤδη δὲ καὶ παρά τισι τῶν νεωτέρων καὶ χθὲς καὶ πρώην γεγενημένων, ὥσπερ παρὰ τῷ Χαιρωνεῖ Πλουτάρχῳ ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς καὶ τῷ Πυθαγορείῳ Νουμηνίῳ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς», *ΚΚέλσ* 5, 57 (52, 4-11. *ΒΕΠΕΣ* 10). Μὲ τὶς φράσεις λοιπὸν «γνησίως φιλοσοφεῖν» καθὼς καὶ «φιλαλήθως ἐκτίθεσθαι τὰ εἰς αὐτοὺς φθάσαντα» φανερώνει ὁ Ὠριγένης τὸ κριτήριο τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας. Μόνο μία δυναμικὴ καὶ ταυτόχρονα κριτικὴ παραδοχὴ τῆς παράδοσης μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ πραγματικὴ σπουδὴ στὸ παραδεδομένο. Ὁποιαδήποτε μιμητικὴ ἐπανάληψη εἶναι γιὰ τὸν Ὠριγένη ἀπορριπτέα. Ὁ Νουμήνιος ἐπίσης ἦταν ἀπὸ τοὺς ἐλάχιστους μέσους πλατωνικοὺς ποὺ δὲν ἑρμήνευε κατὰ γράμμα τὸν Πλάτωνα καὶ εἶναι θεολογικότατος στὶς διατυπώσεις του, γεγονὸς ποὺ ἀποδυναμώνει τὴν ἄποψη τοῦ Dörrie ποὺ θέλει τὸν Κέλσο ὡς τὸν πρῶτο πλατωνικὸ θεολόγο. Βλ. H. C. Puech, «Numenios von Apameia und die orientalischen Theologien im 2. Jh. n. Chr.», 451-487.

τὸν Dörrie, τὴν *ἐπέκεινα* αἴτιο-ἀρχὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ ἀνέφερε πρῶτος τὴ μεταφυσικὴ τελειότητα τῆς σκέψης του. Καὶ ὑπ᾽ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἐκλαμβάνει τὸν Κέλσο ὡς τὸν πρῶτο πλατωνικὸ θεολόγο.[416] Τὴ στιγμὴ δὲ ποὺ γράφει ὁ Κέλσος καὶ σχηματίζει τὸ θεολογικό του μοντέλο ἡ χριστιανικὴ θεολογία δὲν ἦταν ἀκόμη σὲ θέση νὰ ἀπαντήσει μὲ ἀξιώσεις ἔναντι ἑνὸς τόσο δουλεμένου λόγου. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία θὰ ἀπαντήσει σ᾽ αὐτὰ τὰ προκλητικὰ ἐρωτήματα, συνεχίζει ὁ Dörrie, ἀργότερα μὲ τὸν Ὠριγένη ἐν μέρει, καὶ μὲ τὸ Γρηγόριο Νύσσης πολὺ περισσότερο. Μάλιστα δέ, σύμφωνα μὲ τον Dörrie, ἂν ὁ Ὠριγένης δὲν ἀπαντᾶ στὰ θεμελιώδη ἐρωτήματα τοῦ Κέλσου εἶναι διότι ἡ χριστιανικὴ θεολογία δὲν ἦταν ἀκόμη ὥριμη γιὰ κάτι τέτοιο. Σὲ σωστότερη βάση ἡ C. J. de Vogel δὲν θὰ ἀποδεχτεῖ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Κέλσος εἶναι ἕνας θεολόγος καὶ μάλιστα οὔτε κἂν φιλόσοφος.[417] Στὸ πρόσωπο τοῦ Κέλσου βλέπει ἕνα «φιλόλογο» μὲ θρησκευτικὸ ἐνδιαφέρον. Κατὰ τὴ γνώμη μας ὑπάρχει ἕνα θεολογικὸ μοντέλο στὸν Κέλσο (ὅπως συμβαίνει σὲ κάθε φιλοσοφοῦντα), ἀλλὰ σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν ἀποτελεῖ κάποια πρωτοτυπία ἢ καινοτομία. Ἡ στατικὴ καὶ κλειστὴ ἀντίληψη ποὺ ἔχει γιὰ τὸ λόγο δὲν τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ὑπερβεῖ ἢ νὰ ἐπεξεργαστεῖ σὲ μιὰ καινούργια σύνθεση τὰ παραδεδομένα. Προσωπικὰ θὰ τὸν ἀποκαλούσαμε «ἐκλεκτικὸ» διανοούμενο τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου μὲ ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν συγχρόνων του μέσων πλατωνικῶν φιλοσόφων.

4.1.3. Ἡ κάθοδος τοῦ θεοῦ στὸν κόσμο καὶ ἡ μεταβολὴ τῆς θεότητας

Ὁ Κέλσος στὴ θεολογία του ἀκολουθεῖ, ὅπως τονίσαμε, κατὰ πόδας τὸν Πλάτωνα, παρὰ τὴν ἀδυναμία του νὰ τὸν ἑρμηνεύσει δυναμικά. Ἔτσι λοιπὸν λέει τὰ ἑξῆς:

> «Ὁ Θεός ἀγαθός ἐστι καὶ καλὸς καὶ εὐδαίμων καὶ ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀρίστῳ· εἰ δὴ ἐς ἀνθρώπους κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ, μεταβολῆς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν καὶ ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν καὶ ἐξ εὐδαιμονίας εἰς

---

416. Ὁ Dörrie («Emanation. Ein philosophisches Wort im spätantiken Geist», 130) βλέπει τὸ μέσο Πλατωνισμὸ ὡς τὴν πρώτη ἀπόπειρα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας νὰ παρουσιαστοῦν ἀποδείξεις καὶ ὁδοὶ – ποὺ ἐμφανίζονται βέβαια στὴ Στοὰ καὶ τὸν Περίπατο - ποὺ νὰ ὁδηγοῦν σὲ μιὰ *ἔννοια τοῦ θείου*. Θὰ τονίσει δέ, ὅτι ἡ ἑλληνικὴ θρησκευτικότητα δὲν χαρακτηριζόταν ἀπὸ τὶς *ἀμφιβολίες πίστεως* (Glauben-Zweifel), ὅπως στὸ Χριστιανισμό, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ δομικὴ ἀντίθεση τῶν ἐννοιῶν *ἔννοια-ἄγνοια*.

417. C. J. de Vogel, «Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?», 290.

> κακοδαιμονίαν καὶ ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον. Τίς ἂν οὖν ἕλοιτο τοιαύτην μεταβολήν· καὶ μὲν δὴ τῷ θνητῷ μὲν ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι φύσις, τῷ δ' ἀθανάτῳ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν. Οὐκ ἂν οὖν οὐδὲ ταύτην τὴν μεταβολὴν θεὸς δέχοιτο».[418]

Ἐδῶ ὁ Κέλσος ἐκφράζει τὴν κλασσικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ θέση τῆς κίνησης ὡς ἀνωμαλίας, κάτι ἀδιανόητο γιὰ τὸ θεό, καὶ τῆς στάσης ὡς τελειότητας.[419] Ἐκκινώντας λοιπὸν ὁ Κέλσος ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέση ὑποστηρίζει ὅτι ὁ θεὸς ποὺ εἶναι *εὐδαίμων*, ὑποκείμενος στὴν κίνηση, γίνεται κακοδαίμων, χάνει δηλαδὴ τὴ θετικὴ ἐκδοχὴ τοῦ δαιμονίου (*εὐ-δαιμονία*), κάτι ποὺ ἐκ τῶν πραγμάτων δὲν ἁρμόζει στὴ θεότητα. Ὁ Ὠριγένης ὅμως, προσπαθώντας ἀφενὸς νὰ διασώσει τὴ μεταβολὴ στὴ θεία οὐσία καὶ ἀφετέρου νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴν πραγματικὴ κάθοδο τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμο, θὰ προβεῖ στὴ διάκριση μεταξὺ Θεολογίας καὶ Οἰκονομίας[420] πολὺ πρὶν τὴ Σύνοδο τῆς Νικαίας.[421] Θὰ τονίσει λοιπόν, ὅτι ὁ Θεὸς παραμένει «*τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος, συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρώπινοις πράγμασιν*»,[422] σὲ ἀντίθεση ἀφενὸς μὲ τοὺς θεοὺς τοῦ Ἐπίκουρου ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἄτομα καὶ ὅσο ἀναλύονται στὴν σύστασή τους ὑπόκεινται στὴ διάλυση καὶ τὸ θεὸ τῶν Στωϊκῶν

---

418. *ΚΚέλσ* 4, 14 (228, 4-12. Marcovich). Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*. 381 b, c· *Φαῖδρος* 246 d.

419. Ἀριστοτέλους, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Λ* 1074 b: «δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει: εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον». Ξενοφάνης, ἀπ. 26. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 64 (441, 13-14. Marcovich) : «οὐδὲ κινήσεως μετέχει ὁ διὰ τὸ ἑστηκέναι καὶ βεβαίαν εἶναι τὴν φύσιν αὐτοῦ». Ἂν συμβαίνει κάποια κίνηση στὸν θεὸ σχετίζεται μὲ τοὺς ἁμαρτωλούς. Ὁ θεὸς λοιπὸν κινεῖται τρόπον τινα μόνο γιὰ χάρη τῶν ἁμαρτωλῶν. *ΚΚέλσ* 6, 64 (441, 16-21. Marcovich) : «εἰ δέ τινες λέξεις οἱονεὶ κίνησίν τινά παριστᾶσιν αὐτοῦ, ὡς καὶ ἡ λέγουσα· «ἤκουσαν <τὴν φωνὴν> κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν», οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων ὡς κινουμένου [νοουμένου] τοῦ θεοῦ τοῖς ἡμαρτηκόσιν, ἢ [οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων] ὡς καὶ ὕπνου θεοῦ τροπικῶς λεγομένου ἢ ὀργῆς ἤ τινος τῶν παραπλησίων». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 62 (440, 4-5. Marcovich) : «μένων γὰρ «ὁ αὐτὸς» διοικεῖ τὰ μεταβλητά, ὡς πέφυκε καὶ <ὡς> λόγος αὐτὸς αἱρεῖ διοικεῖσθαι αὐτά».

420. H. Benjamins, «*Οἰκονομία* bei Origenes: Schrift und Heilsplan», 327-331.

421. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ὠριγένη στὴν τριαδολογία τοῦ Ἀθανασίου βλ. K. Anatolios, «Theology and Economy in Origen and Athanasius», 165-171. Βλ. καὶ B. Studer, «Discorso All'Inaugurazione dell'anno accademico di S. Anselmo», 27: «Origene, infatti, definì per primo i concetti di *Oikonomia* e di *Theologia*».

422. *ΚΚέλσ* 4, 14 (228, 17-19. Marcovich).

ἀφετέρου, ἡ οὐσία τοῦ ὁποίου εἶναι τρεπτό σῶμα, ἀλλοιωτὸ καὶ μεταβλητό.[423] Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ, ποὺ εἶναι καὶ αὐτὸς θεός, ἐρχόμενος πρὸς ἐμᾶς, δὲν ἐγκαταλείπει τὴν ἕδρα του (*οὐκ ἔξεδρος γίνεται*), ὥστε, κατὰ κάποιο τρόπο, νὰ ἐγκαταλείπει κάποιον τόπο ποὺ δὲν πληρώνει καὶ νὰ πληρώνει κάποιον άλλο,[424] ἀλλὰ ἐπιδημεῖ ἡ δύναμη καὶ ἡ *θειότητα* τοῦ θεοῦ.[425] Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ θεὸς κατῆλθε «ἐν μορφῇ θεοῦ»[426] καὶ «ἑαυτόν ἐκένωσεν»[427] πραγματοποιήθηκε, ὥστε νὰ μπορεῖ ὁ θεὸς νὰ χωρηθεῖ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους.[428] Τὸ ἂν ὁ Κέλσος νομίζει, ὅτι ἐπῆλθε μεταβολὴ στὴ θεότητα, ἐπειδὴ ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος προσέλαβε θνητὸ σῶμα καὶ ἀνθρώπινη ψυχή, ἂς λάβει ὑπόψη του, ὅτι *ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή, συγκαταβαίνων δ' ἔσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θειότητος βλέπειν «οἱονεὶ» σὰρξ γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραδεξάμενος κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μετεωριζόμενος δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τήν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, προηγουμένην μορφήν θεάσασθαι.*[429] Ὁ θεὸς σαρκώνεται γιὰ νὰ μπορέσει ὁ ἄνθρωπος νὰ τὸν γνωρίσει. Ὁ Ὠριγένης θὰ ὑποστηρίξει τὸ ἀληθὲς τῆς καθόδου καὶ τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ θεοῦ στὸν κόσμο παρατηρώντας, ὅμως, ὅτι ὁ

---

423. *ΚΚέλσ* 3, 75 (211, 29-30. Marcovich) : «...θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σῶμα τρεπτὸν δι' ὅλων καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητόν». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 4, 14 (228, 4-12. Marcovich) καὶ 6, 71 (448, 8-12. Marcovich) : «διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ διὰ πάντων, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ τῶν Στωϊκῶν πνεῦμα· καὶ πάντα μὲν περιέχει τὰ προνοούμενα ἡ πρόνοια καὶ περιήληφεν αὐτά, οὐχ ὡς σῶμα δὲ περιέχον περιέχει, ὅτε καὶ σῶμά ἐστι τὸ περιεχόμενον, ἀλλ' ὡς δύναμις θεία καὶ περιειληφυῖα τὰ περιεχόμενα».

424. Πρβλ. *Sel. In Psalm.* 13, «ὁ θεὸς οὐκ ἐν τόπῳ ἐστιν, ἀλλὰ δύναμις ἐστιν ἄρρητος καὶ ἄφθεγκτος καὶ ἀόρατος». Πρβλ. *Στρωμ* 2, 2 (116, 2-4. *GCS* 52) : «οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ ὁ θεός, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος».

425. *ΚΚέλσ* 4, 5 (221, 23-28. Marcovich) : «ὁ ¨ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος¨, ¨θεὸς¨ καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν, ὡς τινὰ μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πληρῆ, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα. Ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θειότης θεοῦ δι' οὗ βούλεται καὶ ἐν ᾧ εὑρίσκει χώραν, οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ' ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν καὶ ἄλλην πληροῦντος». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 5, 12 (329, 7-8. Marcovich) : «Θεὸς οὖν κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ οὐ τοπικῶς, ἀλλὰ προνοητικῶς συγκαταβαίνει τοῖς ἀνθρώποις».

426. *Φιλιπ.* 2, 6.

427. *Φιλιπ.* 2, 7.

428. *ΚΚέλσ* 4, 15 (229, 1-2. Marcovich).

429. *ΚΚέλσ* 4, 15 (229, 15-22. Marcovich). Πρβλ. *ΚΚέλσ* 3, 28 (174, 1-12. Marcovich).

Λόγος *«οἱονεὶ σαρξ γίνεται»*. Αὐτό δὲν ἀντιδιαστέλλεται προς τὸ *«ὁ λόγος σαρξ εγένετο»*,[430] ἀλλὰ μ᾿ αυτη τη διατύπωση ὑπεμφαίνεται ὅτι ὁ Λόγος δὲν γίνεται ὡς οὐσία σάρξ, ἀλλ᾿ οἱονει σαρξ καὶ το σῶμα του σὲ καμιὰ περίπτωση δεν φανερώνει τὸν τρόπο με τον ὁποῖο πραγματώνει τὸ εἶναι του ὁ Υἱός.[431] Ἡ φράση τοῦ Ὠριγένη *«οἱονει σαρξ»* θὰ μποροῦσε κάλλιστα νὰ τὸν κατατάξει στοὺς δοκῆτες,[432] ὅμως, κατὰ τη γνώμη μας, παρεμβάλλεται γιὰ νὰ διαφυλάξει τὸ ἄτρεπτο τῆς θείας οὐσίας. Δηλαδη ὁ θεός σαρκώνεται όχι ὡς οὐσία ἢ κατ᾿ ἄλλη διατύπωση, δὲν σαρκώνεται ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ. Ὁ Λόγος, ἐξάλλου, ὁμιλεῖ σωματικὰ (*σωματικῶς λαλούμενος*) ἕως ὅτου μπορέσει αὐτὸς ποὺ τὸν ἀναγνωρίζει ὡς τέτοιον, νὰ δεῖ μὲ τη βοήθειά του (*ὑπο τοῦ λόγου μετεωριζόμενος*) τὴν προηγούμενή του μορφή,[433] τὴ θεότητά του δηλαδή.

4.1.4. Τὰ ὀνόματα τοῦ θεοῦ

Ὁ Ὠριγένης δὲν θὰ ταυτίσει, ὅπως καὶ ὁ Κέλσος ἄλλωστε, τὰ ὀνόματα ποὺ προσδίδουμε στὸ θεὸ μὲ τὴν οὐσία ἢ τὴν κατάληψή του. Παρόλα αὐτά, ὅμως, θεωρεῖ κατ᾿ οἰκονομία[434] θετικὴ τὴν παραγωγὴ θείων ὀνομάτων διότι μέσῳ αὐτῶν λαμβάνει κανεὶς ἀφορμὴ νὰ *νοήσει* τὸ θεό, στὸ βαθμὸ βέβαια ποὺ αὐτὸ εἶναι ἐφικτὸ στὴν ἀνθρώπινη φύση.[435] Τὸ ὄνομα εἶναι γιὰ τὸν Ὠριγένη *κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική*.[436] Τὸ ὄνομα εἶναι λοιπὸν ἕνα προσηγόρημα ποὺ φανερώνει τὴν ποιότητα τοῦ ὀνομαζομένου. Ἔτσι λοιπὸν οἱ ποιότητες τοῦ καθενὸς εἶναι μοναδικές, γι᾿ αὐτὸ καὶ δὲν ὑπάρχει κάποιος ποὺ νὰ

---

430. *Ἰω.* 1, 14.

431. *ΚΚέλσ* 6, 73 (450, 12-13. Marcovich) : «τὸ αἰσθητὸν σῶμα οὐκ ἀπαγγέλλει τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ».

432. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 4, 19 (232, 16-18. Marcovich) : «ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι οὐ δόκησιν ἀλλ᾿ ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 3, 23 (168, 18-20. Marcovich), ὅπου ὁ Κέλσος θέλει τὸν Ἰησοῦ «ὦφθαι σκιάν», ἐνῶ γιὰ τὸν Ὠριγένη «ὤφθη κατ᾿ ἀλήθειαν».

433. *ΚΚέλσ* 4, 15 (229, 15-22. Marcovich).

434. Κατ᾿ οικονομία θετικη βλέπει τὴν παραγωγὴ ὀνομάτων καὶ ὁ Κλήμης, *Στρωμ* 5, 12 (380, 22-28 καὶ 381, 1-7. *GCS* 52).

435. *ΚΚέλσ* 6, 65 (443, 1-4. Marcovich) : «....εἰ δὲ τὸ ὀνομαστὸν λαμβάνεις καθὸ οἷόν τε εστὶν ὀνόμασι παραστῆσαί τι τῶν περὶ αὐτοῦ εἰς τὸ χειραγωγῆσαι τὸν ἀκροατὴν καὶ ποιῆσαι νοῆσαι περὶ θεοῦ κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τινὰ τῶν περὶ αὐτοῦ, οὐδὲν ἄτοπον λέγειν αὐτὸν ὀνομαστόν».

436. *Περὶ Εὐχῆς* 24, 2 (353, 22-23. *GCS* 3).

ἔχει τὶς ἴδιες ποιότητες μὲ τὸν Παῦλο.[437] Καὶ ἐπειδὴ οἱ ποιότητες τῶν ἀνθρώπων ἀλλάζουν, ἀλλάζουν καὶ τὰ ὀνόματα σύμφωνα μὲ τὴ Γραφή.[438] Ἐπὶ παραδείγματι ὁ Ἀβρὰμ ὀνομάστηκε «Ἀβραάμ» (*Γέν.* 17, 5), ὁ Σίμων ὀνομάστηκε «Πέτρος» (*Μρκ.* 3, 16) καὶ ὁ Σαοὺλ ὀνομάστηκε «Παῦλος» (*Πρξ.* 13, 9).[439] Ὅταν πρόκειται ὅμως γιὰ τὸ θεό, ὁ ὁποῖος παραμένει πάντα ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, ἕνα παραμένει πάντα καὶ τὸ κατὰ κάποιο τρόπο ὄνομά του, δηλαδὴ «ὁ ὤν».[440] Ὅπως θὰ δοῦμε καὶ παρακάτω, πολλὰ καὶ διαφορετικὰ ὀνόματα ἔχει μόνο ὁ Λόγος, διότι μόνο αὐτὸς ἐμπλέκεται στὴν οἰκονομία.[441] Γιὰ τὸ θεὸ Πατέρα τὸ μοναδικὸ ὄνομα ποὺ γνωρίζουμε εἶναι «ὁ ὤν» καὶ τίποτε ἄλλο.[442]

Ἄξια μνείας εἶναι ἐδῶ ἡ περίφημη θεωρία τῶν *ἐπινοιῶν* τοῦ Χριστοῦ.[443] Ὁ Ὠριγένης κυρίως στὸ ὑπόμνημά του *εἰς τὸ*

---

437. *Περὶ Εὐχῆς* 24, 2 (354, 1-3. *GCS* 3) «τὸ τοίνυν τούτων τῶν ποιοτήτων ἴδιον καὶ ἀσυντρόχαστον πρὸς ἕτερον (ἄλλος γάρ τις ἀπαράλλακτος Παύλου ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστι)».

438. *Περὶ Εὐχῆς* 24, 2 (354, 3-5. *GCS* 3).

439. *Περὶ Εὐχῆς* 24, 2 (354, 5-8. *GCS* 3).

440. *Περὶ Εὐχῆς* 24, 2 (354, 8-10. *GCS* 3) : «ἐπὶ δὲ θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἕν ἐστιν ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ ὄνομα, τὸ «<ὁ> ὢν» ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον (*Ἐξ.* 3, 14) ἤ τι οὕτως ἂν λεχθησόμενον».

441. Ἀκόμη καὶ στὴν παλαιὰ Διαθήκη ποὺ φαινομενικὰ διαλέγεται ὁ θεὸς Πατέρας μὲ τὸν ἄνθρωπο, διαλέγεται ὅμως διὰ τοῦ υἱοῦ του καὶ συνεπῶς τὰ ὅποια ὀνόματα προσγράφονται στὸ θεὸ, κατὰ βάση ἀναφέρονται στὸν υἱό.

442. Καὶ ὁ Φίλωνας χαρακτηρίζει σχετικὰ τὰ ὀνόματα ποὺ ἀποδίδονται στὸ θεό, ἀφοῦ δὲν δηλώνουν κάτι ἀπὸ τὴν οὐσία του. Βλ. *Περὶ τῶν Χερουβίμ* 121 : «καταχρήσει μᾶλλον ὀνόματος ἡ ἀλήθεια προσαγορεύεται». Παρομοίως καὶ στοὺς Σκεπτικούς, Σέχτος Ἐμπειρικός, *Πυρρώνειων ὑποτυπώσεων* 1, 207 : «οὐ κυρίως δηλοῦντες τὰ πράγματα..., ἀλλ᾽ αδιαφόρως καὶ...καταχρηστικῶς». Εἰδικότερα D. Runia, «Naming and Knowing. Themes in philonic theology», 69-91. Κλήμη, *Στρωμ* 5, 82 (146, 31-35. *ΒΕΠΕΣ* 8) : «κἂν ὀνομάζομεν αὐτό ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἤτοι ἓν ἢ τἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὂν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν᾽ ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τούτοις. Πρβλ. καὶ τὸ ἀνώνυμο ἔργο, σύγχρονο μᾶλλον τοῦ Ὠριγένη, *Cohortatio ad gentiles* 20-21, (72.20-73.3. Otto) : «ἀκηκοὼς [ὁ Πλάτων] γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ τὸν θεὸν τῷ Μωϋσεῖ εἰρηκέναι Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ... ἔγνω ὅτι οὐ κύριον ὄνομα ἑαυτοῦ ὁ θεὸς πρὸς αὐτὸν ἔφη. Οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν. Τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων».

443. Ἐπειδὴ τὸ θέμα ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μιᾶς ἰδιαίτερης μελέτης ποὺ ἤδη ἑτοιμάζουμε μὲ τίτλο «Die Betrachtung der ganzen christlichen Theologie als menschli-

κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ἀλλὰ καὶ σποραδικὰ σὲ ὅλο του τὸ ἔργο, προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει γιατὶ ἡ Γραφὴ ἀποδίδει στὸ Λόγο διαφορετικὰ ὀνόματα. Λόγου χάρη ἀποκαλεῖται «ὁδός», «ζωή», «ἀλήθεια», «ἄρτος», «θύρα»[444] κλπ. Τὰ διαφορετικὰ ὀνόματα λοιπὸν φανερώνουν τὴν ἰδιότητα τοῦ Λόγου νὰ εἶναι πολλὰ ἀγαθὰ ταυτόχρονα.[445] Ἐκτὸς αὐτοῦ - καὶ αὐτὸ εἶναι καίριας σημασίας - ὁ ἴδιος ὁ Λόγος δὲν προωθεῖ καμιὰ ἀντικειμενικὴ ἀποκάλυψη. Ἂν ἡ Γραφὴ λοιπὸν σὲ πολλὰ σημεῖα χρησιμοποιεῖ διαφορετικὰ ὀνόματα γιὰ τὸ Λόγο, εἶναι ἀκριβῶς διότι ἀφενὸς ὁ ἴδιος ὁ Λόγος ἐμφανίζεται μὲ διαφορετικὲς μορφές (*πολλὰ γίνεται*), ἀνάλογα πάντα μ᾽ αὐτὸ ποὺ ἔχουν ἀνάγκη οἱ ἄνθρωποι[446] καὶ ἀφετέρου οἱ συντάκτες τῆς Γραφῆς θεολογοῦν ὡς ὑποκείμενα καὶ ὄχι ὡς ἀντικειμενικοὶ φορεὶς τοῦ Λόγου. Ἔτσι ἡ παραγωγὴ διαφορετικῶν ὀνομάτων σχετίζεται τόσο μὲ τὴν ὑποκειμενικοποίηση τοῦ Λόγου ὅσο καὶ μὲ τὴν ὑποκειμενικότητα τῶν ἀνθρώπων. Κάνοντας ἐδῶ μιὰ μικρὴ παρένθεση, εὐελπιστώντας νὰ ἐπανέλθουμε κάποια στιγμή, πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔθεσε τὶς βάσεις γιὰ τὴν ἀνάπτυξη μιᾶς θεολογίας ἡ ὁποία δὲν καταγίνεται γενικὰ καὶ ἀόριστα μὲ τὶς σωτήριες ὅπως λέμε ἐπεμβάσεις τοῦ θεοῦ στὴν ἱστορία γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ κόσμου, ἀλλὰ μὲ τὸν τονισμὸ τῆς *ὑποκειμενικοποίησης* τοῦ Λόγου,[447] μὲ ὅλες δηλ. τὶς δυνατὲς μορφὲς ποὺ λαμβάνει ἢ δύναται να λάβει ο Λόγος. Ἄλλωστε, προεκτείνοντας καὶ ἑρμηνεύοντας τὴ θεολογία τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ, θεολογία ὑπάρχει ἀκριβῶς λόγῳ τῆς δυνατότητας τοῦ Λόγου νὰ *γίνεται* στὴν Οἰκονομία διαρκῶς. Ἡ παύση τοῦ Λόγου νὰ *γίνεται* στὴν οἰκονομία θὰ ἐπιφέρει κατὰ τὴ γνώμη μας τὸ τέλος τοῦ ἱστορικοῦ *θεολογεῖν*.

---

che ἐπίνοια bei Origenes», προβαίνουμε ἐδῶ σὲ κάποιες γενικές μεν, πλὴν σημαντικὲς γιὰ τὸ θέμα μας ἀναφορές καὶ ἐπισημάνσεις.

444. *ΚΚέλσ* 2, 64.

445. H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, 67.

446. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 1, 20 (264, 9-12. *ΒΕΠΕΣ* 11) : «Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπειδὴ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης κτίσεως, πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῄζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμενη πᾶσα κτίσις». *Εἰς τὸ κατα Ματθαιον* 15, 24 καὶ 14, 7. *Comm. In Cant. Cant.* III : «omnia namque haec verbum Dei unicuique efficitur, prout mensura vel desiderium participantis exposcit».

447. Βλ. τὴν ἔνσταση ποὺ ἐγείρει ἔναντι μιᾶς ἀόριστης καὶ ἀντικειμενικῆς ἐπιδημίας τοῦ Λόγου. *Ὁμιλίαι εἰς Ἰερεμίαν* 9, 1 (60, 2-3. *ΒΕΠΕΣ* 11) : «τί γάρ μοι ὄφελος, εἰ ἐπιδεδήμηκεν ὁ λόγος τῷ κόσμῳ, ἐγὼ δὲ αὐτὸν οὐκ ἔχω;».

4.1.5. *Ἐφικτὸς τῷ λόγῳ ὁ θεός;*

Ὁ Κέλσος καταρχάς, ὡς συνεπὴς πλατωνικός, θὰ ἀρνηθεῖ ὅτι ὁ θεὸς εἶναι ἐφικτὸς διὰ τοῦ λόγου (.....).[448] Καὶ ὁ Ὠριγένης, πάραυτα, θὰ συμφωνήσει μὲ αὐτὴ τὴν πρόταση,[449] μόνο μὲ τὴν προϋπόθεση, ὅτι αὐτὸς ὁ λόγος εἶναι ὁ ἀνθρώπινος λόγος, εἴτε στὴν ἐνδιάθετη εἴτε στὴν προφορική μορφή του.[450] Πράγματι λοιπὸν τόσο ὁ Κέλσος ὅσο καὶ ὁ Ὠριγένης θὰ τηρήσουν κοινὴ στάση σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ κατανοήσει τὸ θεὸ διὰ τοῦ λόγου. Ἐάν ὅμως, προεκτείνει ὁ Ὠριγένης, ὡς λόγο ἐκλάβουμε τὸ *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος,*[451] τότε μέσῳ αὐτοῦ τοῦ λόγου εἶναι ἐφικτὸς ὁ θεός.[452] Τὸ κέντρο βάρους γιὰ τὸν Ὠριγένη, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία, εἶναι ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ θεοῦ. Αὐτὸς γνωρίζει τὸ θεό καὶ μέσῳ αὐτοῦ τοῦ Λόγου (καὶ ὄχι τοῦ ἀνθρώπινου λόγου, τοῦ *λογισμοῦ*) εἶναι ἐφικτὸς ὁ θεός.[453] Ἐπίσης, ὁ θεὸς καθίσταται τότε μόνο ἐφικτὸς γιὰ τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ὅταν ὁ θεῖος Λόγος ἀποκαλύψει σὲ ὅποιον ἐπιθυμεῖ τὸν Πατέρα.[454] Μ᾽ αὐτὴ τὴ θεολογικὴ πρόταση τοῦ Ὠριγένη εἶναι αἰσθητὴ τώρα πλέον ἡ διαφοροποίηση ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ *διάνοια* καὶ τὸν πλατωνικὸ *λογισμό* ὡς νομιμοποιημέ-

---

448. *ΚΚέλσ* 6, 65 (442, 15. Marcovich).

449. Βλ. καὶ B. Aland, *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern*, 14.

450. *ΚΚέλσ* 6, 65 (442, 15-17. Marcovich). Οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴ διάκριση μεταξὺ ἐνδιάθετου καὶ προφορικοῦ λόγου βρίσκονται κατὰ πᾶσα πιθανότητα στὴν ἀρχαία Στοά. Βλ. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 39. Ὡστόσο μιὰ ξεκάθαρη διατύπωση βρίσκουμε στὸν Σώπατρο, *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους Τέχνην*, 5, 1, 11-19: «Λόγος μὲν οὖν ἐστὶν οὗτος, εἴδη δὲ αὐτοῦ δύο, προφορικὸς καὶ ἐνδιάθετος: ἀνθρώπου γὰρ φύσεως ἔργον ὁ λόγος, καὶ δὴ ἅπας ἄνθρωπος λογικός, τέχνη δὲ προσείληφε τὸ εὖ λέγειν: ἡ γὰρ τέχνη καλλωπίζει τὸν λόγον: δύο οὖν, ὡς εἴρηται (?), εἴδη λόγου, προφορικὸς καὶ ἐνδιάθετος: καὶ ὁ μὲν προφορικός, καθ' ὃν διαλεγόμεθα καὶ συντυγχάνομεν, καὶ προφερόμεθα τοὺς λογισμούς. Ὁ δὲ ἐνδιάθετος, καθ' ὃν καὶ σιωπῶντες καὶ κοιμώμενοι λογικοὶ ἐσμέν». Πρβλ. Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 189e, *Σοφιστής* 263e. Πρβλ. Φίλωνα, *Al. migr. Abrah.* 1, 71.

451. *Ἰω.* 1, 1.

452. *ΚΚέλσ* 6, 65 (229, 17-22. Marcovich). Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 19, 6 (184, 39-40 καὶ 185, 3-4. *ΒΕΠΕΣ* 12) : «...μὴ ἄλλως ὁρᾶσθαι τὸν πατέρα ἢ τῷ ὁρᾶσθαι τὸν υἱόν» .... «ἀμήχανον δέ ἐστιν μὴ ἀπὸ τοῦ λόγου θεωρῆσαι τὸν θεόν».

453. Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 20, 7 (209, 19-20. *ΒΕΠΕΣ* 12) : «ἐν υἱῷ τις ὁρᾷ τὸν πατέρα».

454. Πρβλ. *Μτθ.* 11, 27. Πρβλ. καὶ *ΚΚέλσ* 6, 17 (395, 15-26. Marcovich).

νες ὁδοὺς θείας γνώσεως. Ἔναντι μιᾶς νόμιμα ἀπολυτοποιημένης ῥασιοναλιστικῆς ὁδοῦ θεολογικῆς γνώσεως,[455] ἀντιτάσσεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου ὡς ὁδοῦ θεολογικῆς γνώσεως, ὁ ὁποῖος μόνος γνωρίζει καὶ ἀποκαλύπτει τὸν Πατέρα καὶ ἡ θέληση ἢ μὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ λόγου νὰ φανερώσει τὸν πατέρα του.[456] Ὁ Ὠριγένης λοιπὸν στὸ ἐρώτημα τοῦ Κέλσου ἂν ὁ θεός εἶναι ἐφικτὸς διὰ τοῦ λόγου, ἀπαντᾶ τόσο θεολογικὰ ὅσο καὶ φιλοσοφικά, ὑποστηρίζοντας ταυτόχρονα καὶ τὸ φιλοσοφικὸ καὶ τὸ θεολογικὸ λόγο. Φιλοσοφικὰ λέγοντας ὅτι ὁ θεὸς δὲν εἶναι διὰ τοῦ ἀνθρώπινου λόγου ἐφικτός, θεολογικὰ δέ, ὑποστηρίζοντας, ὅτι διὰ τοῦ Λόγου, ἐννοώντας τὸν Υἱὸ τοῦ θεοῦ, εἶναι ἐφικτός.[457] Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος δύναται ἱστορικὰ ἐξαιτίας τῆς Ἀποκάλυψης τοῦ Λόγου νὰ παράξει καὶ νὰ συγκροτήσει θεολογικὸ λόγο.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ ἐπίσης τὴ δυνατότητα γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀναφέρει ἐπίσης τὰ ἑξῆς ὁ Κέλσος ποὺ λαμβάνει ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ corpus καὶ τὴν πλατωνικὴ παράδοση:[458]

---

455. Πρβλ. H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos*, 26.

456. Μ' αὐτή του τὴν πρόταση ὁ Ὠριγένης διαφοροποιεῖται, κατὰ τὴ γνώμη μας, καὶ ἀπὸ τὸν *ἀκατάληπτο* καὶ *ὑπερβατικὸ* θεὸ τοῦ Φίλωνα.

457. Πρβλ. τὸ πολὺ σημαντικὸ κατὰ τὴ γνώμη μας χωρίο τοῦ Κλήμη, *Στρωμ* 4, 25 (317, 21-27. *GCS* 52) : «ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ, καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον. Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πράγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δὲ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας». Τὸ χωρίο αὐτό, ποὺ παρεπιμπτόντως δὲν χρησιμοποιεῖται ὁλόκληρο σὲ δογματικὰ ἐγχειρίδια, δείχνει πὼς ὁ υἱὸς εἶναι *ἀπόδειξη* καὶ *διέξοδος* γιὰ τὴ γνώση τοῦ θεοῦ. Μπορεῖ ὁ θεὸς πατέρας νὰ μὴν ἔχει ἀπόδειξη, καθίσταται ὅμως *ἐφικτὸς* διὰ τοῦ υἱοῦ του. Βλ. καὶ τὴ διαφορετικὴ ἑρμηνεία τοῦ Ν. Ματσούκα ποὺ ἐκκινεῖ ἀπὸ ἀπολογητικὴ προβληματικὴ ὅτι ὁ θεὸς δὲν ὑπόκειται στὴν ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξη. *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α'*, 142.

458. Πρβλ. Πλάτωνας, *Τίμαιος* 28c.

Πλάτωνας	Κέλσος
Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν (Τίμαιος 28c).[459]	Τὸν μὲν οὖν ποιητήν καί πατὲρα τοὺδε τοῦ παντός εὑρεῖν τε ἔργον καί εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν ὁρᾶτε ὅπως ζητεῖται θεοπρόποις[460] καί ἀληθείας ὁδός, καί ὡς ᾔδει Πλάτων ὅτι ταύτῃ βῆναι πᾶσιν "ἀδύνατον". Ἐπειδή δέ τούτου χάριν ἐξηύρηνται σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἄν τοῦ ἀκατονομάστου[461] καί πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν[462], διαδηλοῦσαν αὐτόν ἤ τῇ συνθέσει τῇ ἐπί τά ἄλλα ἤ ἀναλύσει ἀπ᾽ αὐτῶν ἤ ἀναλογία, τό ἄλλως ἄρρητον θέλων διδάξαι θαυμάσαιμι δ᾽ ἄν εἰ ἀκολουθῆσαι δυνήσεσθε, παντελῶς τῇ σαρκί ἐνδεδεμένοι καί μηδέν καθαρόν βλέποντες".[463]

Ὁ Ὠριγένης θεωρεῖ ὅτι ὁ θεὸς γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι ἄρρητος. Ἀπλὰ ὁ θεός δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνει σὲ ὅλους ῥητός.[464] Ὁ Ὠριγένης, πιστὸς στὴ χριστολογικὴ ἑρμηνευτικὴ ἀρχή του, θὰ ἀντιτάξει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα ἀπὸ μόνη της (*οὐκ αὐτάρκης*) νὰ ζητήσει καὶ νὰ βρεῖ τὸ θεὸ καθαρά, ἐὰν δὲν βοηθηθεῖ ἀπὸ τὸ ζητούμενο, ἐὰν δὲν λάβει δηλαδὴ τὴν ἀποκάλυψη

---

459. Πρβλ. Ἀκλίνοος, Διδασκαλικός 27, 1. Ἰουστῖνος 2 *ἀπολογία* 10, 6. Ἀθηναγόρας, *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* 6, 2. Κλήμης, *Στρωμ* 5, 14.

460. Φίλωνας, *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* 85· *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* 29. *Περὶ Φυγῆς* 139.

461. Φίλωνας, *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* 1, 67

462. H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos*, 37 : «ἐπίνοια bedeutet die Möglichkeit, einen gesuchten Gegenstand gedanklich oder besser intellektuell in den Griff zu bekommen».

463. *ΚΚέλσ* 7, 42 (495, 3-13. Marcovich).

464. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 3-6. Marcovich) : «Ἀλλὰ καὶ λέγων ὁ Πλάτων ὅτι «τὸν εὑρόντα ἀδύνατόν» ἐστιν «εἰς πάντας λέγειν» «τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός», ἄρρητον μὲν καὶ ἀκατονόμαστον οὔ φησιν αὐτὸν εἶναι, ῥητὸν δ' ὄντα εἰς ὀλίγους δύνασθαι λέγεσθαι». Στὴν ἔρευνα ἐκφράζονται διαφορετικὲς ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια καὶ τὴ χρήση τοῦ ὅρου *ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος*. Ὁ Dörrie (*Die platonische*

τοῦ Λόγου.[465] Σ᾽ αὐτὸ τὸ σημεῖο δὲν θὰ πρωτοτυπήσει ἡ χριστιανικὴ θεολογία.[466] Ἔχουμε μία κατὰ βάση ἀναπαραγωγὴ καὶ ἐπεξεργασία τῆς *κατ᾽ ἀναλογίας* ὁδοῦ γνώσης τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία αἰτία τῆς κατανόησης τοῦ πρώτου νοῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ πρῶτος νοῦς.[467] Ἐπιπλέον, γιὰ τὴ χριστιανικὴ γνωσιολογία δὲν εἶναι μόνο ὁ θεὸς ἄῤῥητος, ἀλλὰ καὶ *ἕτερα τῶν μετ᾽ αὐτόν*.[468] Ἐδῶ ὁ Ὠριγένης θὰ παραπέμψει στὸ *Β᾽ Κορ* 12, 4, ὅπου ὁ Παῦλος *ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* καὶ μάλιστα ἐπισημειώνει, ὅτι ὁ Παῦλος δὲν χρησιμοποιεῖ τὸ ῥῆμα «συνῆκε» ἀλλὰ τὸ ῥῆμα «ἤκουσεν», ποὺ ὑπογραμμίζει ἐμφαντικὰ τὴν ἀδυναμία τοῦ

Theologie, 36) σημειώνει ὅτι «ἀκατονόμαστος gehört unter die Privativ-Bildungen wie ἀσχημάτιστος, ἀχρώματος, ἀμέγεθης, die dem Göttlichen häufig beigelegt werden; unter diesen negativen Benennungen ist ἀκατονόμαστος freilich eine recht seltene». Ὁ Dörrie ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ὅρος *ἀκατονόμαστος* χρησιμοποιοῦνταν μὲ τὴν ἴδια ἔννοια ποὺ τὴ χρησιμοποιεῖ ὁ Φίλωνας (*Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* 1, 67: «μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ»). «Diese Worte Philons », συνεχίζει ὁ Dörrie, « entstammen nicht dem gängigen Wortschatz seiner Bibelerklärung: - das sind drei negative Epiklesen, die der Schulsprache der Platoniker entlehnt sind und hier trefflich auf Philons transzendenten Gottesbegriff passen». Ὁ J. Daniélou (*Message évangélique et culture hellénistique*, 301) εἶναι τῆς γνώμης ὅτι ὁ ὅρος *ἀκατάληπτος* πέρασε μέσα στὴ χριστιανικὴ ἀπολογητικὴ μόνο μέσῳ τοῦ Φίλωνα καὶ δὲν ἀνήκει στὴ γλώσσα τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ. Ὅμως ὁ ὅρος *ἀκατάληπτος*, ὅπως τόνισε ὁ J. Whittaker («Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος», 303-306), συναντᾶται πολὺ συχνὰ τόσο στὴ γνωστικὴ γραμματεία ὅσο καὶ στοὺς ἀπολογητὲς καὶ τὸ ὅτι ἦταν τεχνικὸς ὅρος τοῦ μέσου Πλατωνισμοῦ φαίνεται ἀπὸ τὰ ἀνώνυμα σχόλια στὸν Παρμενίδη (2, 16 καὶ 4, 20) ποὺ ὁ P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*) ἀπέδωσε στὸν Πορφύριο. Βέβαια τὸ ὅτι ὁ Πλωτῖνος δὲν χρησιμοποιεῖ καθόλου τὸν ὅρο ὀφείλεται ἴσως, ὅπως τονίζει ὁ Whittaker (ὑπ. 7, σ. 304), «of his dislike of words that had gained a Gnostic ring». Βλ. καὶ J. Dillon, *The Middle Platonists*, 155.

465. *ΚΚέλσ* 7, 42 (495, 24-27. Marcovich). Βλ. ἐπίσης Chr. Markschies, «Gott und Mensch nach Origenes», 97-111.

466. Πρβλ. Φίλωνας, *Περὶ Ἀβραὰμ* 79-80 : ὁ θεὸς ἀποκαλύπτεται στοὺς εὐσεβεῖς «καθ᾽ ὅσον οἷόν τε ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. Διὸ λέγεται οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεόν, ἀλλ᾽ ὅτι «ὁ θεὸς ὤφθη» τῷ σοφῷ· καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι᾽ αὑτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸν καὶ ἐπιδείξαντος».

467. Πρβλ. *Διδασκαλικὸς* 10, 5. Πλάτωνα, *Πολιτεία* 508 d.

468. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 9-10. Marcovich). Βλ. καὶ *Περὶ ἀρχῶν* 4, 4, 1 (ἀπ. 33, Görgemanns/Karpp, 786): «πότε δὲ ἡ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς 'εἰκών', ὁ 'χαρακτήρ', < ὁ > λόγος ὁ 'γινώσκων τὸν πατέρα' οὐκ ἦν;».

Παύλου νὰ κατανοήσει ἀκόμη καὶ τὰ περὶ τὸν θεόν.[469] Ὁ Ὠριγένης θὰ συμφωνήσει μὲ τὸν Κέλσο, ὅτι εἶναι δύσκολο καὶ ἐπίπονο (*ἔργον*) νὰ δεῖ κανεὶς τὸν ποιητὴ καὶ πατέρα αὐτοῦ τοὺ κόσμου.[470] Ὁ θεός, θὰ παρατηρήσει, εἶναι ὁρατὸς μόνο σ᾽ αὐτοὺς ποὺ ἔχουν καθαρὴ καρδιά.[471] Τὸ χωρίο *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντά με*[472] δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ στὴν ἁπλότερη ἐκδοχή του, ὅτι δηλαδὴ αὐτὸς ποὺ εἶδε τὸν Ἰησοῦ ὡς ἄνθρωπο γνώρισε ταυτόχρονα καὶ τὸν Πατέρα, ποὺ τὸν ἀπέστειλε. Πράγματι· αὐτὸ θὰ ἦταν παντελῶς ἄτοπο.[473] Γι᾽ αὐτὸ ὅταν ὁ Φίλιππος ζήτησε ἀπὸ τὸ Χριστὸ νὰ τοῦ δείξει τὸν Πατέρα, ἐκεῖνος ἀπάντησε, *τοσούτῳ χρόνῳ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε;*[474] Στὸ ὑπόμνημά του *εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικόν* εἶναι πιὸ κατανοητὴ ἡ ἑρμηνεία ποὺ δίδει. Ἡ φράση λοιπὸν *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί*[475] ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο Ἰησοῦ, ἐνῶ ἡ φράση *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου*[476] ἀναφέρεται στὴ θεότητα τοῦ Χριστοῦ.[477] Ὁ Ὠριγένης θὰ τονίσει ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ Πατέρα περνάει διαμέσου τῆς εἰκόνος

---

469. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 9-13. Marcovich).

470. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 14. Marcovich). Πρβλ. *ΚΚέλσ* 7, 42 (495, 14. Marcovich) : «Μεγαλοφυῶς μὲν οὖν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτως τὴν ἐκκειμένην λέξιν ὁ Πλάτων προφέρεται».

471. *Μτθ.* 5, 8. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 15-16. Marcovich). Τόσο στὴ βιβλικὴ ἀνθρωπολογία ὅσο καὶ στὴν ἀνθρωπολογία του Ὠριγένη ἡ καρδιὰ παίζει σπουδαίο ρόλο ὡς ὄργανο ποὺ γνωρίζει τὸ θεό. Βλ. καὶ τὸ λῆμμα «Herz», *RGG*[4], Bd. 3, 1695-1697.

472. *Ἰω.* 14, 9.

473. *ΚΚέλσ* 7, 43 (496, 17-31. Marcovich).

474. *Ἰω.* 14, 9.

475. *Ἰω.* 7, 28.

476. *Ἰω.* 8, 19.

477. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 19, 2, 6 (299, 14-25. *GCS* 10) : «λεκτέον δὲ πρὸς ταῦτα ὅτι ὁ σωτὴρ ὁτὲ μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὁτὲ δὲ ὡς περὶ θειοτέρας φύσεως καὶ ἡνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει. Ἐπὰν μὲν γὰρ λέγῃ: «Νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὅς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα», τοῦτό φησίν εἰδὼς τὸ ζητούμενον ἀναιρεθῆναι εἶναι οὐ θεὸν ἀλλὰ ἄνθρωπον· ἐὰν δὲ «Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν» καὶ «Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή» καὶ «Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις» καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, οὐ περὶ τοῦ ζητουμένου ἀναιρεθῆναι ἀνθρώπου διδάσκει. Οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸ παρὸν ἡμῖν ζητουμένων ἐκ τῆς συμφράσεως κατανοητέον· τὸ μὲν «Κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί» περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἑαυτοῦ διαλεγεται, τὸ δὲ «Οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου» περὶ τῆς θεότητας». Πρβλ. καὶ *ΚΚέλσ* 2, 25 (103, 15-27 καὶ 104, 1-5. Marcovich).

του, ποὺ εἶναι ὁ Υἱός.[478] Ὡστόσο, τὸ ὅτι ἡ γνώση τοῦ θεοῦ πατέρα καθίσταται δυνατὴ διαμέσου τῆς εἰκόνος, τοῦ Υἱοῦ, δὲν σημαίνει ὅτι ὁ θεὸς ὡς δυσθεώρητος πέμπει τὸν Υἱό του ὡς εὐθεώρητο, ἀφοῦ, ἐξάλλου, καὶ ὁ Υἱός, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, εἶναι δυσθεώρητη.[479] Ἐδῶ εἶναι φανερὴ ἡ οὐσιαστικὴ σχέση πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀφοῦ τὸ δυσθεώρητο τῆς γνώσης ἀφορᾶ τόσο στὸν Πατέρα ὅσο καὶ τὸν Υἱό. Ὁ Ὠριγένης, ὡς πιστὸς βιβλικὸς θεολόγος, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ γνώση τοῦ θεοῦ εἶναι τριαδολογικὴ ὑπόθεση. Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτὸς ποὺ πρῶτος γνωρίζει τὸν πατέρα, ἐπειδὴ εἶναι ἄξιος νὰ τὸν γνωρίζει (*κατ' ἀξίαν*).[480] Κατά δεύτερον ἱκανώνονται νὰ γνωρίσουν τὸ θεὸ ὅσων τὸ ἡγεμονικὸ φωτισθεῖ. Σὲ καμιὰ ὅμως περίπτωση δὲν δύναται κανεὶς νὰ γνωρίσει τὸ θεό - Πατέρα ἔτσι ὅπως τὸν γνωρίζει ὁ υἱός, οὔτε πάλι νὰ γνωρίσει κανεὶς τὸν υἱό ἔτσι ὅπως τὸν γνωρίζει ὁ πατέρας.[481]

Σὲ ἄλλο σημεῖο ὁ Ὠριγένης θὰ θέσει ἕνα, κατὰ κάποιο τρόπο, ἠθικὸ κριτήριο ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ θεοῦ ποὺ καθορίζει τὴν ἀποκάλυψη καὶ φανέρωση του (*διὰ τὸν μιασμὸν τοῦ νοῦ*).[482] Ὁ θεὸς λοιπὸν ἀποκαλύπτεται κατ᾽ οἰκονομία (*χρηστότητι, φιλανθρωπίᾳ, παραδόξῳ καὶ θειοτέρᾳ χάριτι*) μόνο σ' αὐτοὺς οἱ ὁποῖοι ὅταν λάβουν τὴ θεία γνώση δὲν θὰ τὴν παραχαράξουν, θὰ ζοῦν ἀνάλογα μ' αὐτὸ ποὺ γνώρισαν (*ἀξίως βιώσουσι τοῦ ἐγνωσμένου*)[483] καὶ θὰ

---

478. Πρβλ. *Περὶ Ἀρχῶν*, I 1, 1, 12-14: «Tale est ergo quod dicitur: "In lumine tuo videbimus lumen", hoc est, in verbo tuo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te videbimus patrem».

479. *ΚΚέλσ* 6, 69 (446, 2-5. Marcovich). Ὁ Κέλσος ὑποστήριζε ὅτι, «ἐπειδὴ μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεός, πνεῦμα ἴδιον ἐμβαλὼν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψεν, ὡς ἂν δυνηθείημεν ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ καὶ μαθεῖν».

480. *ΚΚέλσ* 6, 17 (395, 15-18. Marcovich). Αὐτὴ ἡ δυνατότητα τοῦ υἱοῦ νὰ γνωρίζει τὸν πατέρα δὲν ἔγκειται στὴν ἠθική του ἀξιωσύνη, ἀλλὰ στὴν ὀντολογική του ταυτότητα μὲ τὸν πατέρα του. Πρβλ. *Περὶ Εὐχῆς* 15, 1 (334, 4-5. *GCS* 3) : «κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός».

481. *ΚΚέλσ* 6, 17 (395, 18-26. Marcovich).

482. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 17 (395, 5-6. Marcovich).

483. *ΚΚέλσ* 7, 44 (497, 8-16. Marcovich). Βλ. καὶ *ΚΚέλσ* 2, 66 (137, 15-18. Marcovich) : «οὕτω τοίνυν πάντα κρίσει θείᾳ ποιῶν ὁ λόγος ἀνέγραψε περὶ τοῦ Ἰησοῦ, πρὸ μὲν τοῦ πάθους ἁπαξαπλῶς φανέντος τοῖς πλείοσι καὶ τοῦτο οὐκ ἀεί, μετὰ δὲ τὸ πάθος οὐκέτι ὁμοίως ἐπιφαινομένου, ἀλλὰ μετά τινος κρίσεως ἑκάστῳ μετρούσης τὰ δέοντα». Ἐδῶ ἐντοπίζει ὁ Ὠριγένης μία διαφορὰ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀποκαλύπτεται ὁ Χριστὸς πρὶν καὶ μετὰ τὸ πάθος. Μετὰ τὸ πάθος, ἡ ἀποκάλυψη εἶναι πλουσιότερη, γι' αὐτὸ καὶ παρατηρεῖται ἕνας θεολογικὸς ὀργασμὸς στὴν πρωτοχριστιανικὴ θεολογία καθὼς καὶ ποικιλότητα στὸ λόγο. Ἐπὶ παραδείγματι

προσφέρουν τὴν εὐσέβεια ποὺ πρέπει.[484] Γι᾿ αὐτό ὁ θεός, βλέποντας τὴν ἀλαζονεία καὶ ὑπεροψία τῶν ἑλλήνων φιλοσόφων, ποὺ πίστευαν ὅτι ἔχουν γνωρίσει τὸ θεὸ καὶ μέσῳ τῆς φιλοσοφίας ἔχουν μάθει τὰ θεῖα, «*ἐξελέξατο τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου*» «*ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς*», διότι οἱ ἁπλοὶ χριστιανοὶ ζοῦσαν πιὸ καθαρὰ ἀπ' ὅ,τι οἱ φιλόσοφοι.[485] Εἶναι δὲ πολὺ βασικὸ νὰ τονίσουμε ὅτι τόσο ὁ

διαφορετκὰ ἀντιλαμβάνεται τὰ γεγονότα ὁ Μάρκος καὶ διαφορετικὰ ὁ Ἰωάννης.

484. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 6, 4 (380, 13-24 καὶ 381, 1-19. Marcovich). Καὶ ἐδῶ ὁ Ὠριγένης, ἀναφερόμενος στὰ *Γεν.* 12, 7. 26, 2, θὰ ἑρμηνεύσει τὸ «ὤφθη κύριος» τρόπον τινα ἠθικά. Ὁ θεὸς λοιπὸν δὲν ἔγινε ὁρατὸς μὲ τὰ μάτια τοῦ σώματος, ἀλλὰ μὲ τὴν καθαρὴ καρδιά, παραπέμποντας ταυτόχρονα στὸ *Μθ* 5, 8. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 7, 33 (486, 25-31 καὶ 487, 1-12. Marcovich). *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 13, 13 (133, 1-2. *ΒΕΠΕΣ* 12) : «οὐκοῦν φωτίζει ὁ θεὸς τὸν νοῦν ὧν κρίνει ἀξίους τοῦ οἰκείου φωτισμοῦ». Βλ. καὶ τὴν προβληματικὴ τοῦ R. Bultmann, «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε», 169-192.

485. *ΚΚέλσ* 7, 44 (497, 17-24. Marcovich). Εἶναι χαρακτηριστικὸ στὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη τὸ ἀσκητικὸ καὶ ἠθικὸ στοιχεῖο. Ἄλλωστε ὁ Ὠριγένης ἦταν ἕνας ἀσκητὴς καὶ ἡ θεολογία του ἦταν συνυφασμένη δομικὰ μὲ τὸ μαρτύριο, γι' αὐτὸ καὶ ἀγαπήθηκε ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς Αἰγύπτου. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ ἔργο του *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 8, 22 (539, 12-20. Marcovich). Δὲν καταγίνεται, ἐξάλλου, μόνο μὲ τὴ θεωρητικὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ συνδέσει τὴ θεωρία μὲ τὴν πράξη, κάτι ποὺ δὲν ἔπραττε ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία στίς θεολογικές της προτάσεις. Πρβλ. καὶ *ΚΚέλσ* 6, 5 (382, 15-23. Marcovich). Βλ. καὶ T. Kobusch, «Das Christentum als die wahre Philosophie», 442-446. Ἡ σύνδεση τῆς θεωρίας μὲ τὴν ζωὴ καὶ τὴν πράξη συναντᾶται καὶ στὸν μέσο πλατωνικὸ Φιλόσοφο Πλούταρχο ἀπὸ τὴ Χαιρώνεια, *Περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων*, 1033, A, 1 : «πρῶτον ἀξιῶ τὴν τῶν δογμάτων ὁμολογίαν ἐν τοῖς βίοις θεωρεῖσθαι», ἀσκώντας ἔτσι κριτικὴ στὴ θεωρητικολογία τῶν Στωϊκῶν. Βλ. και *Διάλογος πρὸς Ἡρακλείδην*, 9, 15: «εἴπερ οὖν βουλόμεθα σώζεσθαι, μὴ περὶ τὴν πίστιν μὲν γινόμενοι περὶ τὴν πρᾶξιν ἀμελῶμεν τοῦ βίου, μὴ οὐδὲ πάλιν τῷ βίῳ θαρρῶμεν: ἐξ ἀμφοτέρων γινώσκωμεν, καταλαμβάνωμεν, πιστεύωμεν ἢ τὸ ἀνέγκλητον ἕξειν ἢ καὶ τὸ μακάριον, ἢ τὸ ἐναντίον τούτοις». *Ὁμιλίες εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν*, ἀπόσπ. 171 (298, 3-4. *GCS* 49) : «Οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου». Βλ. καὶ τὴ μαρτυρία τοῦ Εὐσεβίου, *Ἐκκλ. Ἱστορία* 6, 3, 7 (526, 10-12. *GCS* 6, 2) : «οἷον γοῦν τὸν λόγον, τοιόνδε, φασίν, τὸν τρόπον καὶ οἷον τὸν τρόπον, τοιόνδε τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο». Βλ. καὶ *ΚΚέλσ* 7, 35 (489, 4-6. Marcovich) ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὸν καλὸ βίο ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴ θεία ἕλξη. Ὁ θεὸς δηλαδή, ποὺ διήκει ὅλη τὴν οἰκουμένη, συνάγει καὶ ἕλκει πρὸς τὴν θεότητά του ὅσους βρίσκει καλούς. Πρβλ. L. Honnefelder, «Christliche Philosophie als "wahre Philosophie"», 68: «Wie Origenes' Begründung der geglaubten Wahrheit durch die Übereinstimmung mit der gelebten Praxis zeigt, weiß er, dass es über die systematische Entfaltung hinaus für den Glauben wie für die Philosophie kein besseres Kriterium der *Orthodoxie* gibt als die *Orthopraxie*, also ein der Einsicht entsprechendes, durch Gesit-

Παῦλος[486] ὅσο καὶ Ὠριγένης[487] παραδέχονται ὅτι οἱ Ἕλληνες γνώρισαν τὸ θεό καὶ μάλιστα ὄχι χωρὶς τὴν βοήθειά του.[488] Σὲ ἄλλο σημεῖο θὰ τονίσει ὅτι ἡ γνώση τοῦ θεοῦ, ὅπως καὶ γιὰ σύνολη τὴν πλατωνικὴ παράδοση, δὲν εἶναι δυνατὴ μὲ τὰ μάτια τοῦ σώματος, ἀλλὰ μὲ τὸ *νοῦ*,[489] ὁ ὁποῖος ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ βλέπει τὸ «κατ` εἰκόνα» τοῦ κτίσαντος καὶ μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὸν θεό μέσῳ τῆς θείας πρόνοιας.[490] Ὅμως, ἀνατρέποντας ὁ Ὠριγένης τὴν πρωτοκαθεδρία τοῦ νοῦ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ θεία γνώση θὰ ὑπογραμμίσει ὅτι κανεὶς δὲν νοεῖ ἢ θεωρεῖ πρῶτα τὸ θεὸ καὶ ἔπειτα τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ πρῶτα τὴν ἀλήθεια, ὥστε μ` αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ καταστεῖ δυνατὸ νὰ δεῖ τὴν οὐσία (*ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ*) ἢ τὴ δύναμη καὶ τὴ φύση τοῦ θεοῦ ποὺ βρίσκονται πέρα ἀπὸ κάθε οὐσία, δηλαδὴ πέρα ἀπὸ κάθε ὀντολογικὴ βαθμίδα.[491] Γιὰ γνώση τῆς θείας οὐσίας κάνει

---

tung und Freiheit bestimmtes "wahres Leben". In diesem Sinne ist die christliche Lehre die eigentliche Vollendung der natürlichen Vernunft und die "wahre Philosophie". Βλ. καὶ T. Kobusch, «Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie», 239-259. P. W. Martens, «The ascetic character of biblical exegesis according to Origen», 1115-1121. Βλ. καὶ Ὠριγένη, *Εἰς τὰς παροιμίας Σολομῶντος* 13, 28 : «Ὁ οὖν ἐπικαλούμενος τὸν Χριστόν, εἰ νοεῖ τίς ἐστιν, ἐπικαλεῖται σοφίαν, σύνεσιν, ἁγιασμόν, δικαιοσύνην, καὶ πᾶσαν ἀρετήν: εἰ καὶ μὴ χείλεσιν, ἀλλὰ πράξεσιν». *Ὁμιλίαι εἰς Ἱερεμίαν* 4, 6 (32, 11-13. *ΒΕΠΕΣ* 11) καὶ 12, 10 (82, 37-40 καὶ 83, 1-18. *ΒΕΠΕΣ 11*). M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 168 : «Der Rationalitätsanspruch der zeitgenössischen griechischen Philosophie wurde von Origenes wieder an die menschliche Lebensrealität zurückgebunden». Ὁ J. Leipoldt (*Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, 60-67) εἶναι τῆς γνώμης ὅτι ἡ πρωτοχριστιανικὴ ἄσκηση πηγάζει ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα. Γιατὶ ὅμως ὁ Ὠριγένης καταφέρεται ἐναντίον τῶν φιλοσόφων;

486. *Ρωμ.* 1, 21.

487. *ΚΚέλσ* 3, 47 (190, 17-25. Marcovich).

488. *ΚΚέλσ* 3, 47 (190, 19, 20. Marcovich) : «λέγει δὲ καὶ τοῦτ' οὐκ ἀθεεὶ αὐτοῖς γεγονέναι ἐν οἷς γράφει (Παῦλος) τό· ¨ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν¨». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 4, 30 (244, 20-31. Marcovich).

489. Πρβλ. Ἀλκίνοος, *Διδασκαλικός* 165, 4: «ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός». Ἰουστίνου, *Διάλογος* 3, 7: «μόνῳ νῷ καταληπτόν, ὡς φησὶ Πλάτων». Πλάτωνας, *Φαῖδρος* 247c: «μόνῳ θεατὴ νῷ». *Τίμαιος* 28a: «νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν». Πρβλ. Κλήμη, *Στρωματεῖς* 5, 3 (336, 5. GCS 52) : «νῷ ἄρα θεωρητὸς ὁ λόγος».

490. *ΚΚέλσ* 7, 33 (487, 4. Marcovich) : «Τὸ γὰρ γινῶσκον θεὸν οὐκ ὀφθαλμός ἐστι σώματος, ἀλλὰ νοῦς, ὁρῶν τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ κτίσαντος καὶ τὸ δυνάμενον γινώσκειν θεὸν προνοίᾳ θεοῦ ἀνειληφώς». Αὐτὴ ἡ θεολογικὴ θέση θὰ ἀναπτυχθεῖ ἀργότερα ἐκτεταμένα ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης στὸ *Μέγα κατηχητικὸ Λόγο*.

491. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 19, 6, 37 (305, 14-17. *GCS* 10) : «οὐ γὰρ νοεῖ τις τὸν θεὸν ἢ θεωρεῖ αὐτόν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἵν' οὕτως

λόγο καὶ ὁ Κλήμης, λέγοντας συγκεκριμένα ὅτι ἡ βρώση καὶ ἡ πόση τοῦ θείου λόγου εἶναι γνώση τῆς θείας οὐσίας.[492] Εἶναι ἄξιο παρατήρησης ὅτι τόσο ὁ Ὠριγένης ὅσο καὶ ὁ Κλήμης,[493] ἂν καὶ ἀποδέχονται τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐννοήσει τὴν οὐσία τοῦ θεοῦ, ἀναπαράγοντας κατὰ βάση τὴν πλατωνικὴ γνωσιολογία, σὲ κάποια σημεῖα τὴν ὑπερβαίνουν, τονίζοντας ὅτι εἶναι κατ᾽ ἕνα ἰδιαίτερο τρόπο δυνατὴ ἡ γνώση τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ, θέλοντας ἔτσι νὰ κάνουν τὸ θεὸ κοινωνητό καὶ νὰ τὸν ἀπελευθερώσουν ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ὑπερβατικότητα.[494]

Στὸ ἑξῆς θὰ παρουσιάσουμε σχηματικὰ τὸ πλατωνικὸ γνωσιολογικὸ μοντέλο τοῦ Κέλσου, ποὺ κατά βάση ἀποδέχεται καὶ ὁ Ὠριγένης, καθὼς καὶ σύνολη ἡ μεταγενέστερη θεολογικὴ παράδοση, καὶ στὴ συνέχεια θὰ προβοῦμε στὸ σχολιασμό του:[495]

A.	B.
Πεδίο τοῦ νοητοῦ	*Πεδίο τοῦ γίγνεσθαι καὶ τοῦ ὁρατοῦ*
οὐσία	γένεσις
νοητὸν	ὁρατὸν
μετὰ οὐσίας μὲν ἀλήθεια	μετὰ δὲ γενέσεως πλάνη
περὶ ἀλήθειαν μὲν οὖν ἐπιστήμη	περὶ δὲ θάτερον δόξα
καὶ νοητοῦ μέν ἐστι νόησις	ὁρατοῦ δὲ ὄψις
γινώσκει δὲ νοητὸν μὲν νοῦς	ὁρατὸν δὲ (ἐνν. γινώσκει) ὀφθαλμὸς

Ἡ πραγματικότητα λοιπὸν χωρίζεται στὸ πεδίο τοῦ νοητοῦ καὶ στὸ πεδίο τοῦ ὁρατοῦ. Ἡ οὐσία σχετίζεται μὲ τὴ νόηση καὶ ἡ γένεση μὲ τὴν ὅραση. Ὅταν κανεὶς καταγίνεται μὲ τὴν οὐσία καταγίνεται μὲ τὴν ἀλήθεια, ἐνῶ ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ γένεση κομίζει πλάνη. Κατ᾽

ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ, ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ».

492. *Στρωμ* 5, 10, 3 (370, 20-21. *GCS* 52) : «βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσις ἐστι τῆς θείας ουσίας». Ὁ J. Daniélou (*Message évangélique et culture hellénistique,* 311) ὑποστηρίζει ὅτι εἶναι ὁ Κλήμης ἐκεῖνος ποὺ εἰσήγαγε τὸ γνωστικὸ ὅρο *ἄγνωστος θεος* ἐντὸς τῆς θεολογίας τῆς ἐκκλησίας καὶ μετέτρεψε τὴ σημασία του. (σελ. 311: «Le Dieu ἄγνωστος n'est pas pour lui un Dieu ignoré»).

493. *Στρωμ* 5, 11, 5 (374, 18-20. *GCS* 52) : «οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως».

494. Πρβλ. Ψλμ. 4. XI 454 Lo : «ὁ θεὸς δυνάμει τινὶ φθάνων ἐπὶ τὸν ἑκάστων νοῦν...αἴτιος γίνεται τοῦ τε αὐτὸν νοεῖσθαι». Ψλμ. 9, 12: «τὶς δὲ ἄρα διηγήσεται πάντα τὰ θαυμάσια τοῦ πατρός, εἰ μὴ ὁ κύριος τοῖς νοῆσαι δυναμένοις τὰ τηλικαῦτα θαύματα τελείοις». Βλ. καὶ W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes,* 85-90.

495. Βλ. *ΚΚέλσ* 7, 45 (498, 19-32. Marcovich).

ἀντιστοιχία, ἡ ενασχόληση μὲ τὴν ἀλήθεια εἶναι ἐπιστήμη (δηλαδὴ γνώση) καὶ ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ γένεση δόξα. Ἡ νόηση, σχετίζεται μὲ τὸ νοητό, ἐνῶ ἡ ὄψη μὲ τὸ ὁρατό. Ὁ νοῦς γνωρίζει τὸ νοητὸ καὶ ὁ ὀφθαλμὸς τὸ ὁρατό. Στὴ συνέχεια ἀναφέρει ὁ Κέλσος ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα ὥστε νὰ περιγράψει τὴν ὁδὸ τῆς *ἀναλογίας*: Ὅπως ἀκριβῶς ὁ ἥλιος στὴν ὁρατὴ πραγματικότητα δὲν εἶναι οὔτε ὀφθαλμὸς οὔτε ὄψη, ἀλλὰ τὸ αἴτιο ἐξαιτίας τοῦ ὁποίου δύναται κανεὶς νὰ βλέπει διὰ τῶν ὀφθαλμῶν, ἔτσι καὶ ὁ νοητός, θὰ λέγαμε, ἥλιος δὲν εἶναι οὔτε νοῦς οὔτε νόηση οὔτε ἐπιστήμη παρὰ μόνο ἡ αἰτία ἐξαιτίας τῆς ὁποίας μπορεῖ κανεὶς διὰ τοῦ νοῦ νὰ νοεῖ καθὼς καὶ ἡ αἰτία ὕπαρξης τῆς διανόησης καὶ τῆς δυνατότητας τῆς γνώσης, προκαλώντας τὴν ὕπαρξη τῶν νοητῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἴδιας τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ εἶναι, ἀφοῦ ὑπερβαίνει ὅλα τὰ πράγματα καὶ εἶναι νοητὸς μέσῳ μιᾶς ἄρρητης δύναμης.[496] Αὐτὴ ἡ θέση τοῦ Κέλσου ποὺ εἶναι καθαρὰ πλατωνικῆς προέλευσης[497] θὰ υἱοθετηθεῖ ἀπὸ τὸν Ὠριγένη[498] καθὼς καὶ ἀπὸ τὴν μεταγενέστερη ὅπως εἴπαμε θεολογικὴ παράδοση, ὡστόσο ὁ Ὠριγένης θὰ ὑπερασπιστεῖ τὴ γνώση ποὺ κομίζει ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ γένεση, ἡ ἐνασχόληση δηλαδὴ μὲ τὸν ὁρατὸ κόσμο, πράγμα ποὺ ὅπως φαίνεται ἀπαξιώνει ὁ Κέλσος καὶ ἡ πλατωνικὴ Φιλοσοφία, ἀφοῦ ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ γένεση, μὲ τὸν ἀλλοιωτὸ καὶ μεταβλητὸ κόσμο κομίζει δόξα καὶ ὄχι ἐπιστήμη. Ὁ Ὠριγένης θὰ ἐπισημάνει ὅτι οἱ χριστιανοί δὲν κάνουν μόνο στὶς λέξεις αὐτὴ τὴ διάκριση (οὐσίας – γένεσης, ἢ κατὰ τὴ βιβλικὴ ὁρολογία «βλεπόμενα» - «μὴ βλεπόμενα»[499]), ἀλλὰ συνεχῶς προσβλέπουν πρὸς τὰ ἀνώτερα, εἴτε τὰ ὀνομάζει κανεὶς οὐσία εἴτε ἀόρατα, ἐξαιτίας τῆς νοητῆς τους φύσης, εἴτε «μὴ βλεπόμενα», ἐπειδὴ ἐκφεύγουν τῶν αἰσθήσεων.[500] Ὁ Ἀλεξανδρινὸς θεολόγος, θέλοντας νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴν αἰσθητὴ (κτιστὴ) γνώση, θὰ ἀναφέρει ὅτι οἱ μαθητὲς τοῦ Ἰησοῦ ἔκαναν χρήση τῆς αἰσθητῆς γνώσης, ὥστε μέσῳ αὐτῆς, δίκην ἀναβαθμοῦ (*οἱονεὶ ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι*), νὰ ἐννοήσουν τὴ νοητὴ φύση.[501] Στὸ ἑξῆς ἀναφέρει τὸ χωρίο τοῦ Παύλου, *Ρωμ.* 1, 20, σύμφωνα μὲ τὸ

---

496. *ΚΚέλσ* 7, 45 (498, 31-32. Marcovich). Πρβλ. Ἀλκίνοος, *Διδασκαλικός* 10, 5.

497. Πρβλ. *Πολιτεία* 534a. *Τίμαιος* 29c.

498. *ΚΚέλσ* 7, 46 (499, 10-12. Marcovich) : «πρὸς ταῦτα δ' ἡμεῖς φήσομεν, οἱ μελετήσαντες μηδενὶ ἀπεχθάνεσθαι τῶν καλῶς λεγομένων, κἂν οἱ ἔξω τῆς πίστεως λέγωσιν αὐτά, μη<δὲ> προσφιλονεικεῖν αὐτοῖς μηδὲ ζητεῖν ἀνατρέπειν τὰ ὑγιῶς ἔχοντα».

499. *Β΄ Κορ* 4, 18.

500. *ΚΚέλσ* 7, 46 (499, 27-31 καὶ 500, 1-5. Marcovich).

501. *ΚΚέλσ* 7, 46 (500, 6-8. Marcovich).

ὁποῖο τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ καθορῶνται στὴ νοητικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου.[502] Τὸ σημαντικότερο εἶναι ὅτι ἡ γνώση τῶν κτιστῶν πραγμάτων εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴ θεολογία.[503] Ὀφείλει κανεὶς πρῶτα νὰ μελετήσει καὶ νὰ κατανοήσει τὰ ἱστορικὰ δεδομένα στὴν ἁπλή τους ἐκδοχὴ καὶ ἀφοῦ τὰ κατανοήσει τότε νὰ ἀναχθεῖ στὴν ἀΐδια δύναμη τοῦ θεοῦ καὶ γενικὰ στὴ θεότητά του, γνωρίζοντας, ὅτι ὁ φιλάνθρωπος θεὸς φανέρωσε τὴν ἀλήθεια καὶ ὅ,τι εἶναι γνώριμο σ᾿ αὐτόν, ὄχι μόνο σὲ ὅσους εἶναι ἀφιερωμένοι σ᾽ ἐκεῖνον, ἀλλὰ καὶ σ᾽ αὐτοὺς ποὺ βρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ θεοσέβεια καὶ εὐσέβεια.[504] Ἐπηρεασμένος κατὰ πᾶσα πιθανότητα ἀπὸ τὸ μέσο- και νεοπλατωνισμὸ καθὼς καὶ ἀπὸ τὸν ἀριστοτελισμό, θὰ ὑπογραμμίσει ὅτι ἡ πρακτικὴ γνώση ὡς κάθαρση προηγεῖται τῆς θεωρητικῆς γνώσης.[505] Συνοψίζοντας ἐδῶ θὰ λέγαμε ὅτι ὁ Ὠριγένης μ᾽ αὐτή του τὴν τοποθέτηση, τόσο ἔναντι τῆς αἰσθητῆς γνώσης ὅσο καὶ τῆς μὴ αἰσθητῆς, παρουσιάζει τὸ προσγειωμένο θεολογικὰ γνωσιολογικό του μοντέλο, σὲ ἀντίθεση μὲ κάποιες ἀρνητικὲς φωνὲς τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ καὶ μὲ τη μεταγενέστερη μοναχικὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας.[506] Θεωρεῖ ὁ Ὠριγένης ὅτι ὅταν κανεὶς θέλει νὰ θεολογήσει πρέπει καταρχὰς τὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὰ αἰσθητά. Πρέπει πρῶτα νὰ συγκροτήσει σὲ λογικὸ νόημα τὰ δεδομένα ποὺ τοῦ παρέχει ἡ φύση καὶ ἡ Ἱστορία, νὰ δομηθεῖ ὡς ἠθικὴ προσωπικότητα καὶ ἐν συνεχείᾳ νὰ ἀναχθεῖ βαθμηδὸν στὰ νοητά.[507]

---

502. *ΚΚέλσ* 7, 46 (500, 8-9. Marcovich). Σ᾽ αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι ἔκδηλη ἡ ἐπιρροὴ τῆς στωϊκῆς γνωσιολογίας.

503. Βλ. καὶ T. Kobusch, «Origenes, der Initiator der christichen Philosophie», 28.

504. *ΚΚέλσ* 7, 46 (500, 11-16. Marcovich) : «...ἱκανῶς ἐκείνοις ἐγγυμνασάμενοι καὶ συνιέντες αὐτὰ ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον δύναμιν τοῦ θεοῦ καὶ ἁπαξαπλῶς τὴν θεότητα αὐτοῦ, ἐπιστάμενοι ὅτι ὁ μὲν φιλάνθρωπος θεὸς «τὴν ἀλήθειαν» καὶ „τὸ ἑαυτοῦ γνωστὸν ἐφανέρωσεν" οὐ μόνον τοῖς ἀνακειμένοις αὐτῷ, ἀλλὰ καί τισι τῶν ἔξω τῆς εἰλικρινοῦς θεοσεβείας καὶ εἰς αὐτὸν εὐσεβείας».

505. T. Kobusch, «Origenes, der Initiator der christichen Philosophie», 30.

506. Ἡ μοναχικὴ θεολογία τονίζοντας, ὡς γνωστό, τὴν ἔκσταση καὶ τὴν παραίτηση ἀπὸ τὶς πληροφορίες τῶν αἰσθήσεων, οὐσιαστικὰ παραγνωρίζει τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ ποὺ εἶναι ἐγκατεσπαρμένη στὸν κτιστὸ κόσμο. Θὰ λέγαμε ὅτι ὁ μοναχικὸς θεολογικὸς λόγος ἔχει μία πλατωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ γνώση, παρὰ τὸ ὅτι εἶδε ἐπιφυλακτικὰ τὸν Πλάτωνα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Ὠριγένη ὁ ὁποῖος φρονεῖ ὅτι ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι προϋπόθεση γιὰ νὰ θεολογήσει κανείς. Φυσικὰ ἡ πληροφορία τοῦ ἱστορικοῦ Σωκράτη (*Ἐκκλησιατικὴ Ἱστορία*, 4, 23 PG 67, 516C) γιὰ τὸ Μ. Ἀντώνιο ἀποτελεῖ ἐξαίρεση.

507. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀναγωγῆς ἐντὸς τῆς θεολογικῆς ἑρμηνευτικῆς τοῦ Ὠριγένη βλ. W. Bienert, «Ἀναγωγὴ im *Johannes-Kommentar* des Origenes», 419-427.

2. Η ΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ

4.2.1. Ἡ δυναμικὴ τῆς μόρφωσης καὶ μεταμόρφωσης τοῦ Λόγου

Ὁ Λόγος γιὰ τὸν Ὠριγένη ἔχει διάφορες μορφὲς καὶ αὐτὲς οἱ μορφὲς σχετίζονται μὲ τὴν ἱκανότητα ποὺ ἔχει ὁ καθένας νὰ τὸν προσεγγίσει.[508] Ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει στὴν ἐπιστήμη· διαφορετικὰ ἀντιλαμβάνεται τὸ λόγο ὁ ἀρχάριος καὶ διαφορετικὰ ὁ πιὸ προχωρημένος (*ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου*).[509] Σὲ κάποιους ὁ Λόγος κατανοεῖται ἁπλά (*ἁπλούστερον νοεῖται*) καὶ γνωρίζεται κατὰ τὴ σάρκα, ἐνῶ στοὺς τέλειους *θεολογεῖται* καὶ θεωρεῖται ὡς μορφὴ θεοῦ σύμφωνα πάντα μὲ τὴν δυνατότητα ποὺ ἔχουν νὰ τὸν κατανοήσουν.[510] Κατὰ τὴ μεταμόρφωση, ἄλλωστε, δὲν μεταμορφώθηκε ὁ θεός, ὅπως χλευάζοντας φρονεῖ ὁ Κέλσος, ἀλλὰ οἱ μαθητὲς ἦταν σὲ θέση νὰ βλέπουν τὴ θειότητα τοῦ Λόγου. Κατὰ βάση δηλαδή, σύμφωνα μὲ τὸν Ὠριγένη, δὲν πρόκειται γιὰ τὴ μεταμόρφωση τοῦ Λόγου καθεαυτόν, ἀλλὰ γιὰ τὴ μεταμόρφωση τῶν μαθητῶν νὰ «βλέπουν» τὸ Λόγο στὴ θειότητά του. Χρησιμοποιώντας τὴν ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία σὲ ἄλλο σημεῖο θὰ τονίσει ὅτι τὰ «ἱμάτια» τοῦ Λόγου εἶναι οἱ λέξεις τῆς Γραφῆς, ἔνδυμα δηλαδὴ τῶν θείων νοημάτων.[511] Οὐσιαστικὰ ὁ Ὠριγένης ἀπομυθοποιεῖ τὴν ἀφήγηση τῶν εὐαγγελίων γιὰ τὴ μεταμόρφωση τοῦ Λόγου καὶ προβαίνει σὲ μία πιὸ δυναμικὴ ἑρμηνεία. Ἡ δυναμικὴ λοιπὸν ἔγκειται στὴ δυνατότητα ποὺ ἔχει ὁ βιβλικὸς θεολογικὸς λόγος νὰ ἀποκαλύψει

---

508. *ΚΚέλσ* 4, 16 (229, 23-26. Marcovich). Πρβλ. 2, 64 (134, 22-28 καὶ 135, 1-10. Marcovich)· 2, 67 (138, 11-17. Marcovich). Πρβλ. *Σχόλια εἰς τὸν κατὰ Ματθαῖον*, 12, 37: «διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἑκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλεποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος». *ΚΚέλσ* 5, 1 (319, 11-12. Marcovich) : «ἀοράτως ἐπιδημεῖν (θεόν) κατὰ τὸ ἑαυτοῦ πνεῦμα μετὰ τοῦ πνεύματος Χριστοῦ οἷς κρίνει δεῖν ἐπιδημεῖν».

509. *ΚΚέλσ* 4, 16 (229, 23-25. Marcovich).

510. *Σχόλια εἰς τὸν Λουκᾶν*, 5, : «Φαίνεται γὰρ ὁ Λόγος διαφόρους ἔχων μορφάς, ἑκάστῳ ὡς χωρεῖ· καὶ τοῖς μὲν οὐκ ἔχει εἶδος, οὐδὲ κάλλος, τοῖς δὲ ὡραῖός ἐστι κάλλει. Τοῖς μὲν γαρ....ἁπλούστερον νοεῖται, καὶ κατὰ σάρκα γιγνώσκεται· τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται, καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 4, 71 (284, 22-24. Marcovich) : «ἔοικεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ᾠκονομηκεναι τὰ ἀναγεγραμμένα, μετρήσας τῇ δυνάμει τῶν ἀκουόντων καὶ τῷ πρὸς αὐτοὺς χρησιμῳ τὸ ἐν τῇ ἀπαγγελίᾳ πρέπον».

511. *Φιλοκαλία* 15, 19 (436, 3-5. *SC* 302) : «τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς· ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα».

βαθύτερα θεολογικὰ νοήματα καὶ νὰ δείξει τὸ «κάλλος» του,[512] νὰ μεταμορφώσει δηλαδὴ τὸ ἔνδυμα, τὶς λέξεις, σὲ θεολογικὸ νόημα. Ἀρνούμενος ὁ Ὠριγένης τὴν καθευατὴ μεταμόρφωση τοῦ θείου Λόγου σώζει τὴ θεία ἀτρεψία. Δὲν μεταμορφώνεται λοιπὸν ὁ θεῖος Λόγος, ἀλλὰ ὁ ἀνθρώπινος, ἀφοῦ συνεχῶς προάγεται στὴν ἀποκάλυψη.[513] Κάποιος, ἐξάλλου, ποὺ μπορεῖ νὰ παρακολουθεῖ τὰ ἴχνη τῶν διηγήσεων τῆς Γραφῆς, θὰ δεῖ πῶς ὁ Λόγος μεταμορφώνεται σ᾽ ὅλες τὶς γραφές, σ᾽ ὅλα τὰ σημεῖα δηλαδὴ τοῦ βιβλικοῦ λόγου καὶ λαμβάνει πολλές μορφές, ἀνάλογα πάντα μὲ τὴν δυνατότητα τοῦ ἑκάστοτε ὑποκειμένου νὰ τὸν ἐν-νοήσει.[514] Ὁ Λόγος κατὰ τὴν ἀποκαλούμενη μεταμόρφωση λοιπὸν «*οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος· ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*».[515] Ὁ Χριστὸς δὲν ἦταν πάντα μαζί τους καὶ δὲν τὸν ἔβλεπαν συνέχεια, καθότι δὲν ἦταν πάντα σὲ θέση νὰ τὸν θεωροῦν

---

512. *ΚΚέλσ* 6, 77 (454, 1-5. Marcovich) : «ἔχει δέ τι καὶ μυστικώτερον ὁ λόγος, ἀπαγγέλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφὰς ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὴν τοῦ θείου λόγου φύσιν, οὐχ ὁμοίως φαινομένου τοῖς τε πολλοῖς καὶ τοῖς ἀκολουθεῖν αὐτῷ "εἰς ὑψηλόν", ὃ ἀποδεδώκαμεν, "ὄρος" δυναμένοις».

513. Τὸ χωρίο λόγου χάρη τοῦ *Ἰω.* 21, 25 : «ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ᾽ ἕν, οὐδ᾽ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία», ἑρμηνεύεται ὡς ἑξῆς: Δὲν πρέπει νὰ ἐκλάβουμε, σημειώνει ὁ Ὠριγένης, ὅτι οὔτε ὅλα τὰ βιβλία τοῦ κόσμου δὲν θὰ χωρούσαν ὅσα ἔπραξε ὁ Ἰησοῦς, ἀλλὰ τὸ μέγεθος τοῦ νοήματος καὶ τῆς σημασίας ὅσων ἔπραξε ἦταν ἀδύνατο νὰ περιληφθεῖ στὴν σημαντικὴ τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας. Τὸ ἀτελεύτητο δηλαδὴ νόημα τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ θὰ παραμένει πάντα ἡ αἰτία γιὰ τὴν ὁποία ἡ θεολογία θὰ παραμένει πάντοτε λειψὴ καὶ ποτὲ ὁλοκληρωμένη. Θὰ προσπαθεῖ συνεχῶς νὰ ἐννοήσει τὸ μέγεθος θὰ λέγαμε τῆς οἰκονομίας χωρὶς ποτὲ νὰ τὸ καταφέρει ἐξ ὁλοκλήρου. *Φιλοκαλία* 15, 19 (436 καὶ 438, 17-23. *SCh* 302) : «τὸ γὰρ μὴ χωρεῖν τὸν κόσμον τὰ γραφόμενα βιβλία οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν γραμμάτων, ὥς τινες, ἐκδεκτέον, ἀλλὰ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πραγμάτων· τοῦ μεγέθους τῶν πραγμάτων οὐ μόνον μὴ δυναμένου γράφεσθαι, ἀλλ᾽ οὐδὲ διὰ γλώσσης σαρκίνης ἀπαγγέλεσθαι, οὐδὲ ἐν διαλέκτοις καὶ φωναῖς ἀνθρωπίναις σημαίνεσθαι».

514. *Φιλοκαλία* 15, 19 (438, 40-49. *SCh* 302): «Καὶ καθ᾽ ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ δυνηθέντες τοῖς ἴχνεσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπὶ γῆς ὄψεως, ὄψονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ᾽ ἑκάστην γραφήν, οἱονεὶ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος, τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου, σφόδρα ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθῆσαι εἰς τὰ ὑψηλὰ δεδυνημένοις, τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ».

515. *Ἡσ.* 53, 2-3. *ΚΚέλσ* 4, 16 (230, 2-9. Marcovich).

ἀκατάπαυστα (*διηνεκῶς*).[516] Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ ἔχει τὴ δυνατότητα σὲ ὅσους τὸ ζητήσουν νὰ ἀποκαλύψει τὸν Πατέρα του, ἀλλὰ πρὶν τὴν παρουσία του στὸν κόσμο κάτι τέτοιο ἦταν ἀδύνατο.[517] Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ γίνεται ἀρχικὰ «σάρξ», ὥστε, ἀφοῦ μπορέσουν πρῶτα αὐτοὶ ποὺ εἶναι σάρκα (οἱ ἄνθρωποι) νὰ μορφωθοῦν σύμφωνα μὲ τὸν Λόγο ποὺ ἔγινε σάρκα (*μορφωθῆναι κατὰ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα*),[518] νὰ καταστεῖ στὴ συνέχεια δυνατὸ νὰ δοῦν τὸ Λόγο στὴν πρότερή του μορφή, ὅπως ἦταν δηλαδὴ πρὶν λάβει σάρκα. Μάλιστα ὁ Λόγος δὲν ἔμεινε στὴν πρώτη του μορφή, στὴ σάρκα, ἀλλὰ μᾶς ἀνέβασε στὸ λογικὸ «ὑψηλὸν ὄρος»[519] καὶ μᾶς ἔδειξε τὴν ἔνδοξή του μορφὴ καὶ τὴν λαμπρότητα τῶν ἐνδυμάτων του, ὅπως ἐπίσης καὶ τὸν πνευματικὸ νόμο καθὼς καὶ κάθε προφητεία.[520] Μὲ λίγα λόγια ἡ οἰκονομικὴ μόρφωση τοῦ Λόγου λαμβάνει χώρα, κατ' Ὠριγένη, ἔτσι ὥστε νὰ ἀναχθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖ ποὺ εἶναι κατὰ φύση ὁ Λόγος,[521] στὴ θέα τοῦ πατρικοῦ βάθους. Ἀντιλαμβανόμενος ὅμως ὁ Ὠριγένης, ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν δύναται νὰ κατανοήσει τὸ Θεὸ *εἰς τέλος*, ἐπισημειώνει ὅτι ὁ Λόγος φανερώθηκε ὄχι μόνο γιὰ νὰ γνωσθεῖ ἀπὸ ἐμᾶς, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ κρυφτεῖ.[522]

4.2.2. Ἡ μόρφωση τοῦ Λόγου ὡς ἡ αἰτία πλουραλισμοῦ στὴ θεολογία

Μετὰ ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ καὶ ἰδιαίτερη στὸν καθένα φανέρωση τοῦ Λόγου θὰ κάνουμε κάποιες ἐπισημάνσεις γιὰ τὸ πῶς κατανοεῖ τὴν παραγωγὴ τῆς θεολογίας ὁ Ὠριγένης ὡς προέκτα-

---

516. *ΚΚέλσ* 2, 65 (136, 1-3. Marcovich) : «οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς ἀεὶ συνῆν ἢ ἀεὶ ἐφαίνετο, μὴ δυναμένοις αὐτοῦ χωρῆσαι τὴν θεωρίαν διηνεκῶς».

517. *ΚΚέλσ* 6, 68 (445, 3-7. Marcovich).

518. *ΚΚέλσ* 6, 68 (445, 12-17. Marcovich). Πρβλ. *Στρωμ* 5, 3 (336, 12-14. *GCS* 52) : «προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ».

519. *Μτθ.* 17, 1.

520. *ΚΚέλσ* 6, 68 (445, 18-30. Marcovich).

521. Ἀπὸ ἐδῶ ἀφορμᾶται, κατὰ πᾶσα πιθανότητα, ὁ Μ. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 54, 3 (458, 13-15. *SCh* 99) ὅταν διατυπώνει: «Αὐτός γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν».

522. *ΚΚέλσ* 2, 67 (138, 11-13. Marcovich) : «Ἐπέμφθη γὰρ οὐ μόνον, ἵνα γνωσθῇ, ἀλλ' ἵνα καὶ λάθη. Οὐ γὰρ πᾶν ὃ ἦν καὶ οἷς ἐγινώσκετο ἐγινώσκετο, ἀλλά τι αὐτοῦ ἐλάνθανεν αὐτούς· τὶ δ' οὐδ' ὅλως ἐγινώσκετο».

σης τῆς ἰδιαίτερης θεώρησης τοῦ Λόγου. Ἂν καὶ θὰ τονίσει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἕνας (*εἷς ὤν*)[523], μολαταῦτα κατανοοῦνταν ὡς κάτι τὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τοὺς κοινωνούς του (*πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν*).[524] Ἑρμηνεύοντας δὲ κάποιες ἀπὸ τὶς ἀντιθέσεις τῶν εὐαγγελιστῶν ἐπισημαίνει σ᾽ αὐτοὺς ποὺ ἐκλαμβάνουν ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς Γραφῆς ὡς πραγματικὰ ἱστορικὰ γεγονότα, ὅτι ὁ θεὸς μπορεῖ τὴν ἴδια στιγμὴ νὰ βρίσκεται σὲ περισσότερους τόπους καὶ νὰ παρέχει διαφορετικὸ θεολογικὸ ὑλικό,[525] προκαλώντας πολλὲς *φαντασίες* στὰ ἀνθρώπινα ὑποκείμενα (ἐν προκειμένῳ στοὺς εὐαγγελιστές), ἄρα παρέχοντας ὁ ἴδιος ὁ θεὸς μύθους. Τὸ ὅτι ἐπίσης ὑπάρχουν κάποιοι *είρμοὶ* καὶ *ἀκολουθίες* ποὺ εἶναι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ πῶς ὁ Λόγος οἰκονομεῖ τὶς ψυχές, ἐνδυναμώνει τὴ θέση ὅτι ὁ Λόγος *μορφοῦται* οἰκονομικῶς στὸν καθένα.[526] Σ᾽ αὐτὴν

---

523. Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 1, 20, 119 (24, 23-26. *GCS* 10) : «Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ «προέθετο» αὐτὸν «ὁ θεὸς ἱλαστήριον» καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῄζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις». *Ὁμιλίες εἰς Ἰερεμίαν* 8, 2 (57, 8-16. *GCS* 6) : «Ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστιν, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστίν. Καὶ οὐ ταὐτὸν νοεῖς περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὅτε νοεῖς αὐτὸν σοφίαν, καὶ ὅτε νοεῖς αὐτόν δικαιοσύνην. ὅτε μὲν γὰρ σοφίαν, τὴν ἐπιστήμην λαμβάνεις τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων, ὅτε δὲ δικαιοσύνην, τὴν τοῦ κατ' ἀξίαν ἀπονεμητικὴν δύναμιν ἐν τῷ παντί· καὶ ὅτε ἁγιασμόν, τὸν περιποιητικὸν τοῦ ἁγίους γενέσθαι τοὺς πιστεύοντας καὶ ἀνακειμένους τῷ θεῷ. Οὕτως οὖν καὶ φρόνησιν αὐτόν νοήσεις, ὅτε ἐπιστήμη ἐστὶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων». Πρβλ. καὶ *Στρωμ* 4, 25 (317, 27 καὶ 318, 1. *GCS* 52) : «οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν, ἔνθεν καὶ πάντα».

524. *ΚΚέλσ* 2, 64 (134, 22-23. Marcovich) : «Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν, καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος». Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 1, 28, 200 (36, 24-26. *GCS* 10) : «Μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡμᾶς ποιεῖν». Βλ. καὶ St. E. Antonova, «The many faces of truth: origenian platonism or platonic origenism?», 431-436. Πρβλ. *Στρωμ* 1, 20 (16-17. *GCS* 52) : «οὕτω μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἡ δὲ εὕρεσις δι' υἱοῦ».

525. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 10, 4, 17 (174, 27-31. *GCS* 10) : «Δόξει τοίνυν τῷ ἱστορίαν εἶναι νομίζοντι τὴν τούτων γραφήν, ἢ διὰ εἰκόνος ἱστορικῆς πρόσθοιτ' ἂν παραστῆσαι τὰ πράγματα, καὶ τὸν θεὸν ὑπολαμβάνοντι κατὰ περιγραφὴν εἶναι ἐν τόπῳ, μὴ δυνάμενον <ἐν> τῷ αὐτῷ πλείονας ἑαυτοῦ ἐμποιῆσαι φαντασίας πλείοσιν ἐν πλείοσιν τόποις καὶ πλείονα ἅμα λέγειν».

526. *ΚΚέλσ* 4, 8 (224, 9-11. Marcovich) : «εἰσὶ γάρ τινες εἱρμοὶ καὶ ἀκολουθίαι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι περὶ τῆς κατὰ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς διαφόρου οἰκονομίας».

ἐδῶ τὴ θεώρηση καὶ θέση θὰ πρέπει νὰ δοῦμε τὴ δυνατότητα τῆς θεολογίας ὡς κατανόησης τοῦ Λόγου νὰ παρουσιάζει πολυσημία, πολυγνωμία καὶ ποικιλία στὴ σύνθεσή του. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει, ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ἡ πηγὴ ὅλων τῶν θεολογικῶν νοημάτων, δὲν εἶναι *εἷς*.[527] Τὸ ὅτι στὴ θεολογία λοιπὸν ἔχουμε διαφορετικὲς ἐκδοχὲς τοῦ ἴδιου Λόγου θὰ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς κάτι τὸ φυσιολογικὸ καὶ συνυφαινόμενο μὲ τὴν ἰδιότητα τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου νὰ πτυχώνεται ποικιλοτρόπως καὶ διαφορετικὰ στὸν καθένα ἀφενός, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ὀπτικὴ τοῦ Κέλσου ποὺ θὰ ἤθελε ὁ λόγος νὰ μὴν περιέχει στάσεις καὶ ἀντιρρήσεις, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ θεώρηση τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ λόγῳ τῆς σχετικότητας καὶ μοναδικότητας τῆς *ἐπίνοιας* τοῦ καθενὸς νὰ ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου ἀφετέρου. Ὁ ἄνθρωπος λοιπὸν συμμετέχει ἐνεργητικὰ καὶ ὄχι παθητικὰ στὴ διαμόρφωση τῆς θεολογίας, καθότι ὡς ὑποκείμενο, ὡς μονάδα, δύναται νὰ ἔχει λόγο θεολογικό, ἀφοῦ – ἂν βέβαια συμβαίνει αὐτό – θεωρεῖ μὲ τὸ δικό του μοναδικὸ καὶ ἰδιαίτερο τρόπο τὸ Λόγο. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο σώζεται τὸ ὑποκείμενο στὴν παραγωγὴ τῆς θεολογίας.[528] Στὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη, συνεπῶς, δὲν ἔχουμε να κάνουμε μὲ ἕνα ὑποκείμενο ποὺ ὀφείλει νὰ ὑποτάξει τὸ λόγο του στις a priori «ἔγκυρες» φιλοσοφικὲς προτάσεις ἢ σὲ μία καταθλιπτικὴ καὶ μονοσήμαντη ἀποκάλυψη τοῦ θείου, ἀλλὰ ὀφείλει νὰ συμμετάσχει καὶ νὰ καθορίσει μὲ τὸν ἰδιαίτερο καὶ μοναδικό του τρόπο τὴ θεολογικὴ παραγωγή, ἀφοῦ ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ ἀποτελεῖ δοχεῖο

---

527. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 4, 18 (231, 21-23. Marcovich) : «Καὶ οὐ δή που ψεύδεται τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ λόγος, ἑκάστῳ τρόφιμος γινόμενος, ὡς χωρεῖ αὐτὸν παραδέξασθαι, καὶ οὐ πλανᾷ οὐδὲ ψεύδεται». Πρβλ. Φίλωνας, *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστιν κληρονόμος* 6 : «ἀλλ' εἰ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἓν καὶ ταυτόν ἐστιν, ἐπινοίαις αἱ κλήσεις διαφερουσι». Το 2 αι. ἦταν μαλιστα διαδεδομενο σὲ ὅλα τὰ ἀντικειμενα νὰ γινεται διάκριση μεταξυ ἑνὸς *ὑποκειμενου* καὶ *πολλῶν ποιοτητων*. Βλ. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrise du verbe incarné*, 95.

528. Γι' αὐτὸ πιστεύουμε ὅτι μὲ τὴν παραγωγὴ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων, ὡς a priori ἀληθινῶν θεολογικῶν (ἀποκαλυπτικῶν;) προτασεων θειου κυρους συμβαινει μία στροφη στην κατανόηση τῆς θεολογίας ποὺ κατὰ τὴ γνώμη μας θὰ ἐπηρεασει αρνητικὰ τὴ μετέπειτα ἐξέλιξή της. Ἡ πρόταση δηλαδὴ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνοδων «ὡς ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν» βρισκεται μᾶλλον σὲ πληρη ἀντιθεση μὲ την ωριγένεια ἀντίληψη τῆς θεολογίας, καθοτι στὸ ἑξῆς εμπλεκεται ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος στὴ διαμόρφωση τῆς θεολογίας μὲ μια τροπον τινα ἀποκαλυψη προτασεων θείου κύρους, πράγμα ποὺ θὰ εγκλωβίσει τὴ δυναμικὴ τῆς θεολογιας. Πρβλ. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 12 : «das zum Dogma gewordene Product der Theologie begrenzt und kritisirt die Arbeit der Theologie, die schon verschlossene und die zukünftige».

μιᾶς μοναδικῆς καὶ ἰδιαίτερης ἀποκάλυψης τοῦ Λόγου.[529] Δὲν εἶναι καθόλου τυχαῖο λοιπὸν ποὺ συχνὰ τονίζει ὁ Ὠριγένης ὅτι πρέπει διὰ τῆς ἐξετάσεως νὰ βρεθεῖ ὁ νοῦς τῶν Γραφῶν. Αὐτὸ δείχνει τὴ σημασία ποὺ δίνει στὸν ἄνθρωπο νὰ καθορίζει καὶ νὰ ἐκμαιεύει τὰ νοήματα. Δὲν ἀφήνει τὸ κείμενο νὰ σταθεῖ ὑπεράνω τοῦ ἀνθρώπου, ἀποδομώντας ἔτσι τὴν a priori θεολογικὴ αὐθεντία τοῦ λόγου τῆς Γραφῆς.

Ἐκτὸς αὐτοῦ θέλησε ὁ Ὠριγένης μὲ τὸν τονισμὸ τῆς πολυσημίας τοῦ θεολογικοῦ λόγου νὰ ἀπεμπλέξει τὸ θεὸ ἀπὸ ὁποιαδήποτε συμμετοχὴ στὴν ἄμεση διαμόρφωση τῆς θεολογίας. Ὁ θεὸς ἀποκαλύπτεται[530] μέν – ἄλλωστε γιὰ τὸν Ὠριγένη δὲν ὑπάρχει

---

529. Γι' αὐτὸ καὶ ἀπουσιάζει στὸν Ὠριγένη ἡ ἔννοια τῆς «ὑπακοῆς» ποὺ θὰ γίνει χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο ἀργότερα τῆς μοναχικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης. Ὁ Ὠριγένης θέλει ἕνα πιὸ ἐλεύθερο καὶ αὐτονομημένο θεολογικὰ ὑποκείμενο σὲ σχέση μὲ μεταγενέστερες διδασκαλίες «ὑπακοῆς» στὸ Γέροντα. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ σημεῖο ἐκεῖνο ὅπου ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ πολλὲς «ἐκκλησίες» (*νομιζομέναις ἐκκλησίες*) τῶν μεγαλοπούλεων, στὶς ὁποῖες οἱ ἡγούμενοι (ἐπίσκοποι) τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ δὲν ἐπέτρεπαν τὴν ἰσολογία στοὺς πιστούς. Ὁ Ὠριγένης μάλιστα ἦταν τῆς γνώμης ὅτι, ὅπου δὲν ἐφαρμόζεται ἡ ἰσολογία δὲν θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχει κἂν ἐκκλησία, ἀφοῦ ὁ ὅρος αὐτὸς ἔφερε ἀκόμη τὴ σπουδαία σημαντικὴ ποὺ ἔλαβε στὰ πλαίσια τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας (*ἐκκλησία τοῦ δήμου = ἰσολογία τῶν πολιτῶν*). Μάλιστα οἱ ἐπίσκοποι ἀπειλοῦσαν τοὺς χριστιανοὺς μὲ τὴν πρόφαση ὅτι ἁμαρτάνουν ἢ ὅτι καταφρονοῦν τοὺς φτωχοῦς. Ἂν καὶ ἡ χριστιανικὴ θεολογία υἱοθέτησε λοιπὸν τὸν ὅρο *ἐκκλησία* γιὰ νὰ περιγράψει στὸ ἑξῆς τὴν ἐκκλησιαστικὴ σύναξη, δὲν υἱοθέτησε τὸ κυριώτερο στοιχεῖο ποὺ ποιεῖ τὴν ἐκκλησία, δηλ. τὴν ἰσολογία καὶ τὴν ἰσότητα τῶν ὑποκειμένων ποὺ τὴ συναπαρτίζουν. *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον* 16, 8 (*GSC* 40): «καὶ ἔστιν γε ἰδεῖν ἐν πολλαῖς νομιζομέναις ἐκκλησίαις, καὶ μάλιστα ταῖς τῶν μειζόνων πόλεων, τοὺς ἡγουμένους τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ μηδεμίαν ἰσολογίαν <ἔχοντας ἢ πρὸς αὐτοὺς ἔχειν> ἐπιτρέποντας, ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν εἶναι πρὸς αὐτούς.........ἔστι δέ τινας ἰδεῖν <ἐπισκόπους> ὠμῶς ἀπειλοῦντας. ὁτὲ μὲν προφάσει ἁμαρτίας, ὁτὲ δὲ τῷ καταφρονεῖν τῶν πτωχῶν». Ὁ φόβος, ἡ ἀπειλή, ἡ ἀπουσία ἐλευθερίας στὸ λόγο καὶ ἡ λεγόμενη ὑπακοὴ στὴν «ἐκκλησία» καὶ στοὺς προϊσταμένους της, παρὰ τὴν αὐστηρὴ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ ἐλεύθερος Ὠριγένης, θὰ γίνουν δομικὰ στοιχεῖα στὸ ἑξῆς τῆς χριστιανικῆς ἐκκλησιολογίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς πρακτικῆς.

530. Γιὰ νὰ τονίσει ὁ Ὠριγένης τὴ θεοπνευστία τῶν Γραφῶν θὰ παρατηρήσει ὅτι ὁ θεὸς τρόπον τινα *ὑπήχησε* τοὺς νόμους στὸ Μωϋσῆ. *ΚΚέλσ* 3, 5 (156, 24-26. Marcovich) : «ὡς τὸ θεῖον αὐτῷ (ἐνν. Μωϋσῇ) ὑπήχησε». Βέβαια θέλοντας νὰ ἀποφύγει ὁ Ὠριγένης μία θεώρηση τῆς θεολογίας ὡς θεία *ὑπηχηση*, ὡς θεία δηλαδὴ ὑποβολὴ λόγων, χρησιμοποιεῖ τὸ *ὡς* καὶ σώζει ἔτσι τὴν ἀνθρώπινη ἐμπλοκὴ στὴν παραγωγὴ τῆς θεολογίας.

Γραφὴ ἀνόητη καὶ μὴ θεόπνευστη – ἀλλ' οὐδέποτε ἐμπλέκεται στὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος θὰ συγκροτήσει αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη σὲ λόγο νοήματος καὶ κατανόησης. Ἂν ὁ θεὸς ἐμπλέκοταν ἄμεσα στὴ διαμόρφωση τῆς θεολογίας, τότε ἴσως νὰ ἐπωμιζόταν καὶ ὅλα τὰ ἀντιφατικὰ στοιχεῖα ποὺ τυχὸν παρουσιάζει ἡ θεολογικὴ σύνθεση. Μὲ λίγα λόγια ὁ θεὸς ἐμπλέκεται κατ' ἕνα μυστηριώδη τρόπο ἱστορικά, φανερώνεται στὴν ἱστορία - καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ μεγάλο σκάνδαλο γιὰ τὸν ἑλληνικὸ λόγο -, ἀλλὰ σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν συγκροτεῖ ἄμεσο θεολογικὸ λόγο. Ὁ θεὸς λοιπὸν ἀποκαλύπτεται καὶ ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ συγκροτήσει ἐν λόγῳ αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη. Ὁ θεὸς φανερώνεται, ἀλλὰ ἔγκειται στὸν ἄνθρωπο στὸ πῶς θὰ ἐννοήσει καὶ στὸ πῶς θὰ συγκροτήσει αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη.[531] Καὶ ὑπ᾿ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἐπωμίζεται ὁ ἄνθρωπος ὅλη τὴν εὐθύνη στὴ συγκρότηση τοῦ θεολογικοῦ λόγου. Μάλιστα δὲ ἡ θεολογία, στὰ πλαίσια τῆς ποιμαντικῆς, πρέπει νὰ συγκροτεῖ τὸ λόγο της ἀνὰ πᾶσα στιγμὴ οἰκονομικά, λαμβάνοντας δηλαδὴ ὑπόψη της τὸ ἦθος καὶ τὴν ἰδιαίτερη κατάσταση του καθένα.[532] Κατ᾿ εὔλογο τρόπο ἡ θεολογία στὸν Ὠριγένη δὲν σχετίζεται τόσο μὲ ὅ,τι ὁ θεὸς ἀποκαλύπτει ἀλλὰ μὲ ὅ,τι ὁ ἄνθρωπος κατανοεῖ καὶ ἀφοῦ ἡ κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὑποκειμενικὴ καὶ ἀμφίβολη, ἄρα καὶ ἡ θεολογία ὡς κατανόηση παραμένει λειψὴ καὶ συνεχῶς προβληματική.

4.2.3. Γιατὶ ὁ Ἰησοῦς δὲν ἀποκαλύπτει ὅλη τὴν ἀλήθεια στὴν ἐπίγεια ζωή του;

Ὁ Ὠριγένης γιὰ νὰ δείξει στὸν Κέλσο ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι προέκταση τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ ὄχι μία καινοτομία λόγου θὰ ἀναφερθεῖ σὲ ἕνα χωρίο τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου, τὸ ὁποῖο θέλει τὸν Ἰησοῦ νὰ ἔχει πεῖ τὰ ἑξῆς: *ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι βαστάζειν ἄρτι· ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ.*[533] Γιὰ τὸν Ὠριγένη τὰ

---

531. Δὲν πρέπει ἐδῶ νὰ ἐκλάβουμε τὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη ὡς ἀνθρωπολογία, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 75: «was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus», ἀλλὰ νὰ διαβλέψουμε τὴν προσπάθεια ποὺ κάνει ἀφενὸς νὰ σώσει τὸ θεὸ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἐμπλοκὴ στὶς ἀντιφάσεις κάποιας θεολογικῆς ἑρμηνείας καὶ ἀφετέρου νὰ σώσει τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο ὡς καθοριστικὸ παράγοντα συγκρότησης θεολογικοῦ λόγου.

532. *ΚΚέλσ* 6, 10 (387, 22-25. Marcovich) : «Οὐ πρὸς πάντα οὖν τὸν προσιόντα φαμὲν ὅτι πρῶτον πίστευσον ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, ἀλλ' ἑκάστῳ κατὰ τὸ πρέπον αὐτοῦ τῷ ἤθει καὶ τῇ καταστάσει προσάγομεν τὸν λόγον, μαθόντες "εἰδέναι πῶς δεῖ ἡμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνασθαι"».

533. *Ἰω.* 16, 12-13. Πρβλ. *ΚΚ* 2, 2 (77, 8-14. Marcovich).

«πολλά» ποὺ εἶχε ἀκόμη νὰ πεῖ ὁ Ἰησοῦς ἀλλὰ δὲν μποροῦσαν οἱ μαθητὲς νὰ κατανοήσουν ἦταν ἡ δυναμικὴ ποὺ κρύβεται στὸ νόμο τοῦ Μωϋσῆ, πῶς δηλαδὴ ὁ νόμος τοῦ Μωϋσῆ προετοίμαζε τὸν ἀληθινό νόμο. Ὁ Ἰησοῦς πίστευε ὅτι ὑπάρχει πιὸ κατάλληλος καιρὸς γιὰ νὰ φανερώσει τὴν ἀλήθεια (*εἰς ἐπιτηδειότερον καιρόν*),[534] ἀφοῦ οἱ ἰουδαῖοι μαθητές του – ἀνατεθραμμένοι στὴν ἀκαμψία τοῦ νόμου – ἦταν ἀδύνατο νὰ ἀντέξουν καὶ νὰ ἀντιληφθοῦν τὶς πνευματικὲς ἑρμηνεῖες καὶ διασαφηνίσεις του. Ὁ Ἰησοῦς ὅμως ὑπόσχεται ὅτι *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*[535]. Θὰ μπορούσαμε σχετικὰ μ' αὐτὸν τὸν προβληματισμὸ νὰ δώσουμε δύο ἑρμηνεῖες λαμβάνοντας ὑπόψη τὴν ὀπτικὴ τοῦ Ὠριγένη. Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη θέλει ὁ Ἰησοῦς νὰ φανερωθεῖ ἡ ἀλήθεια ὅταν πλέον αὐτὸς θὰ ἔχει ὁλοκληρώσει τὴν οἰκονομικὴ ἀποστολή του, θὰ ἔχει ἐπιστρέψει δηλαδὴ στὸν Πατέρα καὶ πλέον ἀναλαμβάνει τὸ Πνεῦμα τὶς ὅποιες ἐκκρεμότητες κατανόησης, ὡς τὸ Πνεῦμα τῆς ἀλήθειας, τὸ Πνεῦμα δηλαδὴ τοῦ Υἱοῦ ποὺ εἶναι ἡ ἀλήθεια.[536] Ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια, ἀλλὰ χωρὶς τὸ Πνεῦμα τῆς ἀλήθειας δὲν ἐπιτυγχάνεται καμιὰ κατανόηση. Ἐδῶ μποροῦμε νὰ ἐπισημάνουμε πὼς ὁ Χριστὸς θεωρεῖ τριαδολογικὰ τὴν κατανόηση.[537] Ἂν καὶ τὸ Πνεῦμα ἐν τέλει ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια, ἔχει προηγηθεῖ μία θὰ λέγαμε ἐνδοτριαδικὴ διαδικασία. Ὁ Υἱὸς ἐστάλη ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα δὲν ἔχει ἔρθει ἀκόμη.[538] Ἐκτὸς αὐτοῦ θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς δὲν φανερώνει ὅλη τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ τὴν

---

534. *ΚΚέλσ* 2, 2 (77, 14-28. Marcovich).

535. *Ἰω.* 16, 13. Πρβλ. *ΚΚέλσ* 2, 2 (77, 8-28. Marcovich).

536. *Ἰω.* 14, 6.

537. Ἡ ἄποψη τοῦ H. Koch (*Pronoia und Paideusis*, 18, ὑπ. 1) καὶ Faye, II, 269, γιὰ μειωμένο ρόλο τῆς Μεταφυσικῆς στὸν Ὠριγένη καὶ κατ' ἀντιστοιχία γιὰ τὴν ἀπουσία ἰδιαίτερης θεολογίας γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ποὺ γιὰ τὸν Koch δὲν παίζει κάποιο πρακτικὸ ρόλο στὴ θεολογία του καὶ ὅτι ἀποκτᾶ ἰδιαίτερο ρόλο μόνο σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ θεολογικὴ παράδοση, δὲν μᾶς βρίσκει σύμφωνους. Ὑπάρχουν σημεῖα στὸ ἔργο τοῦ Ὠριγένη, ἀλλὰ καὶ εὐρύτερα ὅλη ἡ θεολογική του σύλληψη διακρίνεται γιὰ τὸ ἔντονα πνευματολογικὸ στοιχεῖο καὶ τὸ μυστικὸ νόημα ποὺ ἐκ τῶν πραγμάτων προϋποθέτουν τὴν πνευματολογία. Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 1, 15, 89 (19, 32-34. GCS 10) : «Ἤδη δὲ θεὸν αἰτώμεθα συνεργῆσαι διὰ Χριστοῦ ἡμῖν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πρὸς ἀνάπτυξιν τοῦ ἐν ταῖς λέξεσιν ἐναποτεθησαυρισμένου μυστικοῦ νοῦ». Πρβλ. *ΚΚέλσ* 7, 10 (466, 25-32 καὶ 467, 1, 25. Marcovich). Βλ. εἰδικότερα M. Moser, *Teacher of Holiness. The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle of Romans*, USA, 2005.

538. Ὅταν ἔρχεται τὸ Πνεῦμα, ὁ ἀσαφὴς Χριστὸς τῆς Ἱστορίας γίνεται ὁ Ἰησοῦς τῆς πίστεως. Γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἱστορικοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Ἰησοῦ τῆς πίστεως βλ. C. S. Evans, *The historical Christ and the Jesus of faith*, Oxford 1996.

ἀφήνει γιὰ τὸ μέλλον, θέλοντας – πέρα ἀπὸ τὴ βάσιμη τριαδολογικὴ ἑρμηνεία – νὰ ἀπεκδυθεῖ μιᾶς ἱστορικὰ καταθλιπτικῆς θεολογικῆς αυθεντίας λογου. Ὁ θεὸς παραιτεῖται ἀπὸ ὁποιαδηποτε θεολογικὴ σύνθεση καὶ θέλει νὰ ποιήσει τὸν ἄνθρωπο, ὡς ἔλλογο ὑποκειμενο και θεατὴ τοῦ Λόγου, διαμορφωτὴ θεολογιας διὰ τοῦ Πνευματος, γι' αὐτὸ καὶ ἀφίσταται, ὅπως τονίσαμε καὶ παραπανω, ἀπὸ καθε μονοσήμαντη καὶ ἀπὸ κάθε δογματικὴ ἐκφορὰ λόγου. Ἄλλωστε τὸ σημαντικὸ στη θεολογία δὲν εἶναι τί ὁ θεὸς ἀποκαλύπτει, ἀλλὰ τί ὁ ἄνθρωπος κατανοεῖ. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἀγωνας τοῦ Ὠριγένη γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ γιὰ τὴν κατάκτηση τοῦ νοήματος.

Εἶναι λοιπὸν χαρακτηριστικὸ νὰ δοῦμε στὸ ἑξῆς τὶς δυὸ διαφορετικὲς ἀνθρωπολογίες ποὺ κατὰ συνέπεια παρουσιάζονται. Ὁ Κέλσος, ἐπὶ παραδείγματι, θεωρεῖ τὸ θεὸ ὑπεύθυνο γιὰ τὸ κακὸ τοῦ κόσμου καὶ ἀνικανο νὰ πείσει καὶ νὰ νουθετησει τοὺς ἀνθρώπους.[539] Αὐτή του ἡ θέση, ὅτι δηλαδὴ ὁ βιβλικὸς θεὸς ἀποτυγχάνει νὰ μεταστρέψει τοὺς ἀνθρώπους φανερώνει τὴν ἐλλειπτικὴ ἀνθρωπολογία του καὶ τὴν ὑπερκερασμένη θεολογία του. Θὰ ἐπιθυμοῦσε ὁ θεὸς διὰ τῆς δυνάμεώς του καὶ διὰ τοῦ λόγου του να μεταμορφώσει τὰ ἀνθρώπινα ἐκτοπίζοντας παντελῶς τὸν ἀνθρωπο.[540] Ἀντιθέτως ὁ Ὠριγένης θεωρεῖ ὅτι ἡ τυχὸν ἀποτυχια τοῦ θεοῦ νὰ πείσει τὸν ἄνθρωπο ἔγκειται στὴ δυνατοτητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ αὐτονομηθεῖ καὶ νὰ ἐπιλεξει ἐλεύθερα καὶ ὄχι στοὺς προβληματικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποιους φανερώνεται ἢ ἐνεργεῖ ὁ θεός.[541] Ὁ θεὸς δὲν φανερώνεται περήφανα σ' ἐμᾶς ὥστε νὰ ἀντιληφθοῦμε ἔτσι τὴν ὑπεροχή του, ἀλλὰ ἡ οἰκείωση μαζί του ἐπιθυμεῖ νὰ γίνεται διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀεὶ ἐπιδημίας τοῦ Λόγου ποὺ συμβαίνει στὶς ψυχές.[542] Τὸ δὲ καυστικὸ ἐρώτημα τοῦ

---

539. *ΚΚέλσ* 6, 57 (434, 24-31 καὶ 435, 1-25. Marcovich).

540. *ΚΚέλσ* 4, 4 (221, 3-5. Marcovich) : «Διὰ τί εἰδὼς τὰ ἐν ανθρώποις πάντα ὁ θεὸς οὐκ ἐπανορθοῖ οὐδὲ θείᾳ δυνάμει ἀπαλλάσσει πάντας τῆς κακίας;».

541. *ΚΚέλσ* 6, 57 (435, 2-9. Marcovich) : «ἐπειδὴ τὸ πείθεσθαι ὡσπερεὶ τῶν καλουμένων αντιπεπονθοτων ἐστιν (ἀναλογον τῷ κειρεσθαι ἀνθρωπον, ἐνεργοῦντα το παρέχειν ἑαυτὸν τῷ κειροντι), διὰ τοῦτο οὐ μονης δεῖται τῆς τοῦ πειθοντος ενεργειας, ἀλλα καὶ τῆς, ἵν' οὕτως ὀνομασω, ὑποπτωσεως πρὸς τὸν πειθοντα ἡ παραδοχῆς τῶν λεγομένων ὑπὸ τοῦ πείθοντος. Διὰ τοῦτο οὐ παρὰ τὸ μὴ δυνασθαι τον θεὸν πείθειν λεκτέον τοὺς μὴ πειθομένους μὴ πείθεσθαι, ἀλλὰ παρὰ τὸ ἐκεινους μὴ δέχεσθαι τοὺς πειστικους λογους τοῦ θεοῦ». Γιὰ τὸ ποσο προσεκτικα καθορίζονται ἀπὸ τὸν Ὠριγενη τὰ ὅρια μεταξὺ θεολογιας καὶ ἀνθρωπολογιας βλ. το *Περι Ἀρχῶν* 3, 19-20. Βλ. καὶ Maria Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria. Tra **platonismo e sacra scrittura. Teologia e Antropologia del De principiis.***

542. *ΚΚέλσ* 4, 6 (222, 30-32 καὶ 223, 1-3. Marcovich) : «οὐ γὰρ ἐπιδεικτιᾷ θεὸς

Κέλσου[543] γιατὶ ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται σ᾽ ἕνα συγκεκριμένο σημεῖο τῆς γῆς καὶ ὄχι σὲ ὅλη τὴν οἰκουμένη θὰ ἀπαντηθεῖ κατὰ τρόπο ἐκπληκτικὸ ἀπὸ τὸν Ὠριγένη. Δὲν ὑπῆρχε ἀνάγκη νὰ ἐμφανιστοῦν πολλὰ σώματα τοῦ Ἰησοῦ καὶ κατ' ἀντιστοιχία πολλὰ πνεύματα γιὰ νὰ φωτισθεῖ ἔτσι ὅλη ἡ οἰκουμένη. Ἀρκεῖ ὁ ἕνας Λόγος, ὡς «δικαιοσύνης ἥλιος»,[544] ποὺ φανερώθηκε στὴν Ἰουδαία γιὰ νὰ φωτίσει ὅλη τὴν οἰκουμένη. Ἐὰν κανεὶς ἐπιθυμεῖ νὰ δεῖ πολλὰ σώματα γεμάτα ἀπὸ θεῖο Πνεῦμα, ἂς δεῖ ὅλους αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι ζοῦν καὶ διδάσκουν ὀρθῶς ὡς Χριστοί.[545] Φαίνεται ἔκδηλα ἐδῶ πέρα ἡ ἀνατιμημένη ἀνθρωπολογία τοῦ Ὠριγένη. Θέλει τὸν Ἰησοῦ νὰ ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ εἶναι ὑποχρέωση τοῦ ἀνθρώπου νὰ συμμετάσχει καὶ νὰ βοηθήσει στὴ γνωστοποίηση τοῦ μηνύματος σὲ ὅλη τὴν οἰκουμένη. Δὲν θεολογεῖ λοιπὸν ὁ θεῖος Λόγος, ἀλλὰ ὁ ἀνθρώπινος, ἀφοῦ ἡ ὅποια ἀποκάλυψη ἢ ἔλλαμψη τοῦ θείου πρέπει νὰ διέλθει τῆς ἀνθρώπινης σημαντικῆς καὶ κατανόησης.

3. Ο ΩΡΙΓΕΝΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΓΝΩΣΗ

4.3.1. Ὑπάρχει σύστημα γνώσης στὸ κατὰ Κέλσου τοῦ Ὠριγένη;

Στὸ τελευταῖο αὐτὸ τμῆμα καὶ ὡς συνέπεια ὅλων ὅσων πραγματευτήκαμε διεξοδικὰ θὰ ἐπιχειρήσουμε μία ἐν συντόμῳ παρουσίαση τῆς προβληματικῆς στὴν ἔρευνα σχετικὰ μὲ τὸ ἐρώτημα ἐὰν ὁ Ὠριγένης εἶναι συστηματικὸς ἢ ὄχι, μυστικὸς ἢ μὴ καὶ στὴ συνέχεια θὰ καταλήξουμε στὰ εἰδικὰ συμπεράσματά μας. Τὸ ἂν ὑπάρχει σύστημα γνώσης στὸν Ὠριγένη μᾶς ἀφορᾶ στὴν παροῦσα ἐργασία μὲ τὴν ἑξῆς ἔννοια: Ἔναντι ἑνὸς συστήματος γνώσης ποὺ ὅπως φαίνεται προτάσσει ὁ Κέλσος (κριτήριο ἀλήθειας ἡ ἀρχαιότητα τοῦ λόγου καὶ ἡ ἀκαμψία του), ἀντιπροτάσσει ὁ Ὠριγένης ἕνα ἄλλο σύστημα χριστιανικῆς πλέον γνώσης;

Ἂν καὶ ἐκφράστηκαν ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῶν δύο τελευταίων

πρὸς ἡμᾶς βουλόμενος ἡμᾶς συνιέναι καὶ νοεῖν αὐτοῦ τὴν ὑπεροχήν· ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ γινώσκεσθαι ἡμῖν αὐτὸν ἐγγινομένην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν μακαριότητα ἐμφύεσθαι ἡμῖν θέλων, πραγματεύεται διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀεὶ ἐπιδημίας τοῦ λόγου ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν. Οὐδεμίαν οὖν θνητὴν φιλοτιμίαν ὁ Χριστιανῶν λόγος καταμαρτυρεῖ τοῦ θεοῦ».

543. *ΚΚέλσ* 6, 78 (455, 8-9. Marcovich) : «...τί δή ποτε εἰς μίαν γωνίαν ἔπεμψε τοῦτο, ὅ φατε, πνεῦμα;».

544. *Μαλ.* 4, 2.

545. *ΚΚέλσ* 6, 79 (456, 3-13. Marcovich).

αἰώνων ποικίλες καὶ διαφορετικὲς θέσεις[546] σχετικὰ μὲ τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ Ὠριγένη, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι δύο εἶναι οἱ βασικότερες καὶ οὐσιαστικότερες τάσεις μὲ τοὺς περισσότερους ὀπαδοὺς ἡ καθεμιά. Ἡ μία πλευρὰ θέλει τὸν Ὠριγένη ὡς τὸν πρῶτο «συστηματικὸ θεολόγο» τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* ἔργο του παρουσίασε τὴν πρώτη προσπάθεια μιᾶς συστηματικὰ κατασκευασμένης περιγραφῆς τῆς χριστιανικῆς πίστης,[547] ἐνῶ ἡ ἄλλη βλέπει στὸν Ὠριγένη ὄχι τόσο ἕναν συστηματικὸ ὅσο ἕνα «μυστικό» θεολόγο καὶ ἕναν ἄνθρωπο τῆς ἐκκλησίας.[548] Τί συμβαίνει τελικὰ

---

546. Μιὰ σύνοψη τῆς ἔρευνας μπορεῖ να βρεῖ κανεὶς στὸν U. Berner, *Origenes*.

547. H. Görgermanns/H. Karpp, 9.

548. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal*, 152-153 καὶ 156. H. Crouzel, *Théologie de l' image de Dieu chez Origène*, 14-15. Ὁ H. Crouzel στὸ ἄρθρο του, «Origène est-il un systématique?», 81-116 = *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 179-215, ἀμφισβήτησε συστηματικὰ τὴν κλασσικὴ θέση ὅτι ὁ Ὠριγένης εἶναι ἕνας συστηματικὸς θεολόγος καὶ ἔτσι ἐναντιώνεται στοὺς ὀπαδοὺς τῆς «συστηματικῆς» ἄποψης ὅπως A. von Harnack, A. Miura-Stange, E. de Faye, H. Koch, H. Jonas καὶ E. v. Ivánka. Ἐπὶ παραδείγματι, τὸ ἔργο του *Περὶ Ἀρχῶν* μπορεῖ νὰ περιέχει ἀρκετὲς κοσμολογικὲς θεωρήσεις, ὁ Crouzel ὅμως θεωρεῖ, ὅτι καταλαμβάνουν δευτερεύουσα θέση (place secondaire) στὴ Θεολογία του. Ἐπιπλέον, ὅλες αὐτὲς οἱ θέσεις ποὺ περιέχονται στὸ ἔργο του *Περὶ Ἀρχῶν* καὶ χαρακτήρισαν τὸν Ὠριγένη ὡς τὸν πρῶτο συστηματικὸ θεολόγο δὲν περιέχονται παρὰ σὲ ἕνα θεολογικὸ δοκίμιο (essai). Ἡ Θεολογία τοῦ Ὠριγένη, ἐξάλλου, διακρίνεται ἀπὸ ἔντονο μυστήριο (mystère), γεγονὸς ποὺ ἀναιρεῖ τὴ συστηματικότητα (*Origène et la philosophie*, 190: «Il (Origène) a trop le sens du mystère dans sa totalité pour être vraiment un systématique»). Θεωροῦμε τὴν ἄποψη αὐτὴ τοῦ Crouzel βάσιμη, καθότι εἶναι γενικὰ ἀποδεκτὸ ὅτι ὁ Ὠριγένης ἐκφράζει τὴ théologie spirituelle μέσῳ τῆς πνευματικῆς ἑρμηνείας τῶν Γραφῶν. Στὸν Ὠριγένη δὲν δεσπόζει τόσο ἕνα πλάνο ὀρθολογικῆς ἔκφρασης ὅσο ἡ μυστικὴ γνώση ποὺ εἶναι ἀντίθετη κάθε συστηματικότητας. Βλ. καὶ H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, 14: «Il n'a rien d'un esprit systématique, ni d'un rédacteur de Somme, de même que sa théologie n'est pas notre théologie scientifique. Il y a une unité dans son oevre, celle d'une géniale vision du monde, mais il ne s'agit pas alors du < système > rationnel». Βλ. καὶ. H. Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»*. Καὶ ὁ H. Chadwick (*Early Christian Thought*, 72) θεωρεῖ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* ὡς ἔργο ἐξερευνητικό (exploratory) καὶ ὄχι τόσο δογματικό (dogmatic). Ἔτσι τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* δὲν εἶναι μία συστηματικὴ *Summa Theologica*. Βέβαια κάνοντας λόγο ἡ ἔρευνα γιὰ συστηματικότητα συνήθως ἐννοοῦσε ὅτι πρῶτος παρουσίασε κατὰ συστηματικὸ τρόπο κάποιες χριστιανικὲς διδασκαλίες ὡς ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα. Πρβλ. καὶ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 696. Ὁ Ὠριγένης, κατά τη γνώμη μας, πίστευε ὅτι ἔπρεπε νὰ δοθεῖ ἕνα πλάνο (καὶ ὄχι ἕνα σύστημα) τῶν κοσμοαντιλήψεων τοῦ χριστιανισμοῦ, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἀντιπαρατεθεῖ μὲ ἀξιώσεις ἔναντι τῶν ὑπόλοιπων (γνωστικῶν κυ-

στὸ *ΚΚέλσ* ἔργο του καὶ γενικότερα στὴ θεολογία του; Ὑπάρχει ἕνα μοντέλο χριστιανικῆς γνώσης;

Δεδομένου ὅτι οἱ Γνωστικοὶ[549] ἦταν οἱ πρῶτοι συστηματικοὶ θεολόγοι[550] καὶ ἀφοῦ τὰ γνωστικὰ στοιχεῖα δὲν λείπουν ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους θεολόγους, προκύπτει ὅτι οἱ *μετα-γνωστικὲς* θεολογίες (Κλήμης, Ὠριγένης) – καὶ ὑπάρχουν ἱκανὰ στοιχεῖα ποὺ ὁδηγοῦν πρὸς μιὰ τέτοια θεώρηση - θὰ πρέπει νὰ κατανοηθοῦν ὡς μία ἀπάντηση στὰ γνωστικὰ συστήματα καθὼς καὶ στὸ μυστικισμὸ ποὺ διέκρινε τὴ γνώση ὡς σύστημα.[551] Ἡ κατάφαση τοῦ Ὠριγένη στὴ γνώση ὄχι ὡς σύστημα ἀλλὰ ὡς σπουδὴ στὸ νόημα ὀφείλει πολλὰ στὴ βαλεντίνια γνώση καὶ μόνο ἂν ληφθοῦν ὑπόψη οἱ προωριγένειες γνωστικὲς θεολογικὲς συνθέσεις θὰ καταστεῖ δυνατὸ νὰ προσεγγίσουμε καλύτερα τὴν ὠριγένεια σύνθεση καθὼς καὶ

ρίως) φιλοσοφικῶν συστημάτων, ἐφόσον ἡ βίβλος λόγῳ τῆς φύσης τοῦ λόγου της ἐπιδεχόταν ἀπὸ ἐπιτήδειους πληθώρα διαφορετικῶν ἑρμηνειῶν. Πρβλ. F. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik*, 47. Κατὰ τὴ γνώμη μας λανθασμένα θεωρήθηκε τὸ *Περὶ Ἀρχων* ἔργο του ὡς τὸ κατεξοχὴν κείμενο τοῦ Ὠριγένη. Ὑπάρχουν στιγμὲς στὰ ἑρμηνευτικά του ὑπομνήματα ὅπου ὁ λόγος γνωρίζει μεγαλύτερη κορύφωση καὶ μεγαλύτερη ἀπομύθευση. Στὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία περὶ συστήματος κάνει λόγο καὶ ὁ Ἰ. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτων-Πλωτίνος-Ὠριγένης*, 69-70. Ἡ μελέτη τοῦ Γ. Μαντζαρίδη (*Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ Ὠριγένους*, Θεσσαλονίκη 1960) φαίνεται ὅτι δὲν βλέπει σφαιρικὰ τὴ Θεολογία τοῦ Ὠριγένη μήτε κατανοεῖ τὴ δυναμικὴ τῆς μυστικῆς θεολογίας του, ἐμμένοντας κυρίως σὲ ἐπιδερμικὲς παρατηρήσεις, ἂν καὶ τονίζει (84-85) ὅτι πρέπει νὰ δοῦμε τὸν Ὠριγένη καθολικά, ὡς διδάσκαλο, ὡς φιλόσοφο, ὡς θεολόγο, ὡς συστηματικὸ καὶ ὡς μυστικό. Καὶ ὁ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 652, παρουσιάζει τὸν Ὠριγένη ὡς συστηματικὸ θεολόγο, ὁ ὁποῖος στηρίζεται στοὺς δασκάλους του καὶ στοὺς προδρόμους του, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἕλληνες φιλοσόφους καὶ τοὺς χριστιανοὺς γνωστικούς. Ὑποστηρίχθηκε μάλιστα καὶ ἡ θέση ὅτι τὸ σύστημά του ὁ Ὠριγένης τὸ λαμβάνει ἀπὸ τὴ βαλεντίνια γνώση. Βλ. H. Strutwolf, *Gnosis als System*.

549. Ὡς γνώση τὸν 2ο αἰ. δὲν πρέπει να ἐννοήσουμε τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν προσπάθεια ποὺ καταβάλλεται ἀπὸ γνωστικοὺς θεολόγους νὰ ἐναρμονίσουν τὴ φιλοσοφία μὲ τὸ μυστικισμὸ καὶ μὲ διάφορους μύθους. Βέβαια οἱ γνωστικοὶ δὲν ἀποκαλοῦσαν τοὺς ἑαυτούς τους γνωστικούς. Μεταγενέστερα τοὺς ἀπέδωσαν αὐτὸν τὸ χαρακτηρισμό. Γιὰ μιὰ εἰσαγωγὴ στὴ γνώση καὶ στὸ γνωστικισμὸ καθὼς καὶ στὰ προβλήματα τῆς σύγχρονης ἔρευνας βλ. Chr. Markschies, *Die Gnosis*, München, ²2006.

550. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 250-251. Τοῦ ἰδίου, *Dogmengeschichte*, 65.

551. Πρβλ. H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen, 1993.

τὶς τομὲς ποὺ αὐτὴ ἐπιφέρει.[552] Εἴμαστε τῆς γνώμης ὅτι ἡ ρήξη ποὺ ἐπιφέρει ἡ ὠριγένεια θεολογία τόσο στὸν ἐλιτισμὸ τῆς φιλοσοφικῆς γνωσιολογίας τοῦ Κέλσου ὅσο καὶ στὸν ἐλιτισμὸ τῆς γνωσιολογίας τῶν γνωστικῶν εἶναι χαρακτηριστική. Ἡ κατάφασή του στοὺς μύθους τῆς γραφῆς καὶ στὴν ἁπλὴ πίστη ποὺ συνδέεται ὅμως μὲ μιὰ πρακτικὴ ἠθικὴ συμπεριφορὰ κάνει τὴ θεολογία του νὰ διαφέρει κατὰ πολὺ ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες ἀντιλήψεις τοῦ Κέλσου καὶ τῶν γνωστικῶν.

4.3.2. Ὁ ἰδιαίτερος Γνωστικισμὸς τοῦ Ὠριγένη

Κάνουμε λόγο γιὰ ἰδιαίτερο γνωστικισμὸ στὸν Ὠριγένη, διότι ὅπως φαίνεται, δὲν παραιτεῖται ἀπὸ τὴ γνώση. Ὁ Ὠριγένης δὲν παρουσιάζει μόνο μία γνωστικὴ ἐκδοχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ καθότι συνυπάρχει στὴ θεολογική του πρόταση τόσο ἡ πρακτική – ἠθικὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας[553] ὅσο καὶ ἡ γνωστική – θεωρητική. Τὸ ὅτι προτιμᾶ, ὡστόσο, τὸ γνωστικὸ χριστιανὸ εἶναι πασιφανές, ἀφοῦ στὴν κατηγορία τοῦ Κέλσου, ὅτι οἱ χριστιανοὶ εἶναι ἀνόητοι, ἀπαντᾶ πὼς θεωρεῖ τοὺς *ἐντρεχέστερους* καὶ *ὀξύτερους* σὲ καλύτερη θέση νὰ παρακολουθήσουν τὴ σαφήνεια τῶν αἰνιγμάτων καὶ ὅσων ἔχουν εἰπωθεῖ *μετ' ἐπικρύψεως*.[554] Ἐπίσης τὸ νὰ βασανίζει καὶ νὰ ἐξετάζει κανεὶς τὰ τῆς Γραφῆς εἶναι πολὺ ἀνώτερο ἀπὸ τὸ νὰ τὰ προσπερνὰ ἀβασάνιστα.[555]

---

552 Πρβλ. καὶ Chr. Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, Tübingen, 1992. Ὁ Markschies, 404 κ.ἑ., θεωρεῖ τὸν Οὐαλεντῖνο (ἢ Βαλεντῖνο) ὡς ἕνα ἐνδιάμεσο κρίκο μεταξὺ τοῦ Φίλωνα καὶ τοῦ Κλήμη καὶ πιστεύει ὅτι τὰ ἀποσπάσματα ποὺ μᾶς σώζονται ἀπὸ τὸν Οὐαλεντῖνο δὲν φωτίζουν τόσο τὴν ἱστορία τοῦ γνωστικισμοῦ ὅσο τὴ σκοτεινὴ ἱστορία τοῦ πρώιμου ἀλεξανδρινοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τῆς θεολογίας του. Ἡ πρόταση αὐτὴ τοῦ Βερολινέζου θεολόγου Markschies ἀποτελεῖ τομὴ στὴν ἔρευνα καὶ προσπαθεῖ νὰ «ἀποδαιμονοποιήσει» τὸν πρώιμο γνωστικισμὸ ποὺ χαρακτηρίστηκε ὡς αἱρετικός. Ἐπὶ παραδείγματι, στὴν περίπτωση τοῦ Οὐαλεντίνου θὰ πρέπει νὰ δοῦμε τὴν πρώτη σοβαρὴ προσπάθεια τῆς χριστιανικῆς θεολογίας νὰ φιλοσοφικοποιηθεῖ, νὰ θέσει δηλαδὴ τὶς βάσεις ἑνὸς ἑδραίου καὶ ἔγκυρου θεολογεῖν μὲ βάση τὶς φιλοσοφικὲς νόρμες.

553. *ΚΚέλσ* 1, 9 (12, 22-29 καὶ 13, 1-20. Marcovich).

554. *ΚΚέλσ* 3, 74 (210, 28 καὶ 211, 1-2. Marcovich) : «ζητῶ γὰρ μᾶλλον τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ὀξυτέρους, ὡς δυναμένους παρακολουθῆσαι τῇ σαφηνείᾳ τῶν αἰνιγμάτων καὶ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις».

555. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 32, 22 (320, 31-32. *ΒΕΠΕΣ* 12) : «κρεῖττον εἶναι νομίζοντες τὸ πάντα βασανίζειν τοῦ παρελθεῖν τι ἀβασάνιστον τῶν γεγραμμένων».

Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι ὑπάρχει σύστημα γνώσης στον Ὠριγένη; Μποροῦμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ τὴν ὕπαρξη μιᾶς χριστιανικῆς γνωσιολογίας; Θὰ λέγαμε ὅτι ἡ θεώρηση τοῦ Ὠριγένη γιὰ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία εἶναι μία ἐν γίγνεσθαι γνωσιολογία, καθότι οὐδέποτε ὁριοθετεῖται. Καὶ ὁ θεολογικὸς λόγος δὲν ὁριοθετεῖται, διότι, υἱοθετώντας τὴν ἑλληνικὴ διαλεκτικὴ δὲν θὰ ἐπαναπαυτεῖ ἀφενὸς ποτὲ στὶς διατυπώσεις του καὶ ἀφετέρου δὲν γνωρίζουμε τὰ ὅρια τῆς ἀποκάλυψης τοῦ θεοῦ. Ὁ θεὸς ποὺ ἀποκαλύπτεται λοιπὸν ἀπροσδιόριστα ὡς πολλότητα (*εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν*)[556] ἀναγκάζει τὸ λόγο νὰ εἶναι ἐκ τῶν πραγμάτων διαλεκτικός καὶ πολύσημος. Ἂν ἡ ἴδια ἡ ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ παρουσιάζει διαφορετικὰ δεδομένα – καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς θέσεις κλειδιὰ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ὠριγένειας θεολογικῆς ἀντίληψης - ἐκ τῶν πραγμάτων ἡ σπουδὴ τους εἶναι σπουδὴ διαλεκτικοῦ λόγου, σπουδὴ διαφορετικῶν δεδομένων. Καὶ ἂν ἡ θεολογία δύναται νὰ κορυφώνει συνεχῶς τὸ λόγο της ἔγκειται στὴν πολυσημία καὶ τὴ διαφορετικότητα τῶν θεολογικῶν της προκείμενων. Ἑπομένως ἡ χριστιανικὴ γνωσιολογία βρίσκεται συνεχῶς καθοδόν.

4.3.3. Ἡ σχετικότητα τῆς θεολογικῆς γνώσης

Ὁ Ὠριγένης θὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι ὁποιαδήποτε γνώση καὶ ἂν ἔχουμε γιὰ τὸ θεὸ θὰ εἶναι λειψή, ἀφοῦ αὐτὸς ὑπερβαίνει ὁτιδήποτε γνωρίζουμε γι᾽ αὐτόν.[557] Θέλοντας νὰ ἀπελευθερώσει τὸ θεὸ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἀνθρώπινη θεολογία καὶ νὰ τὸν ἀπεμπλέξει ἀπὸ τὶς περιγραφὲς τὶς ὁποῖες μᾶς παρέχει ἡ Γραφή, θὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ θεὸς δὲν εἶναι τίποτε ἀπ᾽ ὅ,τι νομίζουμε ὅτι εἶναι (*οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν*).[558] Ὁ θεὸς ἐξάλλου δὲν βρίσκεται σὲ κάποιο συγκεκριμένο τόπο, ἀλλὰ πέρα ἀπὸ κάθε τόπο καὶ δὲν ὑπάρχει κάτι

---

556. *ΚΚέλσ* 2, 64 (134, 22-23. Marcovich).

557. *ΚΚέλσ* 6, 62 (439, 25-28. Marcovich) : «Εἰ δέ τις ἀκούοι ὑψηλότερον τοῦ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν, ἐπεὶ πάντα ἃ ἴσμεν ἐλάττονά ἐστι τοῦ θεοῦ, οὐδὲν ἄτοπον καὶ ἡμᾶς παραδέξασθαι ὅτι οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν».

558. Πρβλ. καὶ τὴν εὔστοχη διατύπωση τοῦ H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, 20: «Origenes wird nie müde, uns Gottes absolute Unkörperlichkeit zu versichern, - er kämpft auf doppelter Front, teils gegen den Materialismus der Stoiker, teils gegen simpliciores innerhalb der Kirche, welche die Anthropomorphismen des Alten Testaments nach dem Buchstaben nahmen». Πρβλ. *Περὶ Ἀρχῶν* I 1, 5: «dicimus secundum veritatem qui dem deum inconprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intellegere de deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credi».

ποὺ νὰ περιέχει τὸ θεό, ἀλλὰ αὐτὸς περιέχει τὰ πάντα.[559] Ἀκόμη καὶ ὅταν ἡ Γραφὴ κάνει λόγο γιὰ τὶς αἰσθήσεις, ὅτι ἄκουσαν ἢ εἶδαν τὸ θεό, δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ στὴν ἁπλή του ἐκδοχή. Σὲ ὅλα αὐτὰ θὰ πρέπει νὰ δοῦμε μία θεία καὶ διαφορετικὴ αἴσθηση ἀπ᾿ αὐτὴ ποὺ ὀνομάζουν συνήθως οἱ πολλοί (*αἴσθησιν θειοτέραν καὶ ἑτεροίαν*).[560] Ἄλλωστε ἡ φράση «*πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*» σημαίνει τρόπον τινα ὅτι ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὰ γεννητά, μὲ τὸν κτιστὸ δηλαδὴ κόσμο καὶ οὔτε κοινωνεῖ μ᾿ αὐτά. Αὐτὸ ποὺ κοινωνεῖ μὲ τὰ γεννητὰ εἶναι ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμη τοῦ θεοῦ ἢ κατ᾿ ἄλλο τρόπο τὰ γεννητὰ κοινωνοῦν τὴν ἀπορροὴ τῆς θεότητας.[561] Μ᾿ αὐτή του τὴ θεολογικὴ πρόταση ὁ Ὠριγένης θὰ

---

559. *ΚΚέλσ* 7, 34 (487, 13-28 καὶ 1-13. Marcovich). Πρβλ. *Περὶ Εὐχῆς* 23, 1 (349, 24-27. *GCS* 3) : «Ἐπὰν <δὲ> λέγηται ὁ πατὴρ τῶν ἁγίων εἶναι ¨ἐν τοῖς οὐρανοῖς¨ (*Μθ.* 6, 9), οὐ περιγεγράφθαι αὐτὸν σχήματι σωματικῷ ὑποληπτέον καὶ ¨ἐν οὐρανοῖς¨ κατοικεῖν, ἐπεί τοι περιεχόμενος ἐλάττων τῶν οὐρανῶν ὁ θεὸς εὑρεθήσεται, περιεχόντων αὐτὸν τῶν οὐρανῶν».

560. *ΚΚέλσ* 7, 34 (487, 13-28 καὶ 1-13. Marcovich). Ὁ Ὠριγένης *ΚΚέλσ* 7, 37 (490, 8-30. Marcovich) θὰ διαφοροποιηθεῖ ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴ στωϊκὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν κατάληψη τῆς γνώσης. Οἱ Στωϊκοὶ πίστευαν, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Σκεπτικοὺς ποὺ ἀρνήθηκαν τὴ δυνατότητα βέβαιης γνώσης, ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι ὑλικῆς φύσεως καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ἀντιληπτικὴ ἱκανότητα τῶν αἰσθήσεων εἶναι ἡ πηγὴ τῆς γνώσης. Κριτήριο λοιπὸν τῆς γνώσης γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς εἶναι ἡ *καταληπτικὴ φαντασία* (H. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 105-21 καὶ I, 42), ἡ ἀξιοπιστία τῆς ὁποίας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀμφίβολη. Γιὰ τὸν Ὠριγένη οἱ Στωϊκοὶ δὲν κάνουν διάκριση μεταξὺ *αἴσθησης* καὶ *νοῦ*, δηλαδὴ μεταξὺ τῆς ἀντιληπτικῆς ἱκανότητας τῶν αἰσθήσεων καὶ μεταξὺ τῆς νοητικῆς ἀντιληπτικῆς ἱκανότητας. Ἡ διάκριση αὐτὴ ἔχει γίνει βέβαια ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, *πολιτ.* 507 bc. *Τίμ.* 28 a.

561. *Περὶ Εὐχῆς* 23, 5 (353, 9-13. *GCS* 3) : «ἔπρεπε δὲ ταῦτα συνεξετασθῆναι τῷ ¨πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς¨ (Μθ. 6, 9), οἱονεὶ ἀφιστάντι τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἀπὸ πάντων τῶν γεννητῶν· οἷς γὰρ οὐ κοινωνεῖ, αὐτοῖς δόξα τις θεοῦ καὶ δύναμις αὐτοῦ, καί, ἵν᾿ οὕτως εἴπω, ἀποῤῥοὴ τῆς θεότητος ἐγγίνεται αὐτοῖς». Ἡ χρησιμοποίηση τοῦ ὅρου *ἀπορροὴ* δὲν ἔχει ἐδῶ γνωστικὴ ἢ νεοπλατωνικὴ σημασία, ὅτι ὁ κόσμος προῆλθε ἀπὸ τὴν ἀποῤῥοὴ τοῦ ἑνός, ἀλλ᾿ ὅτι τὰ γεννητὰ δὲν δύνανται νὰ κοινωνήσουν τὴν οὐσία τῆς θεότητας παρὰ κάτι ποὺ ἀποῤῥέει ἀπ᾿ αὐτήν, δηλαδὴ τὴ δόξα καὶ τὴ δύναμη. Μεταγενέστεροι θεολόγοι, ὅπως ὁ Μ. Βασίλειος, θὰ κάνουν λόγο γιὰ τὶς ἐνέργειες τοῦ θεοῦ διαμέσου τῶν ὁποίων κοινωνεῖ τὴ θεότητα ὁ κτιστὸς κόσμος. Βλ. Γ. Μαρτζέλου, *Οὐσία και ενέργειαι τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασιλειον*. Ὁ Dörrie («Emanation. Ein philosophisches Wort im spätantiken Geist», 136) πιστεύει ὅτι πρέπει νὰ σταματήσουμε νὰ ἀποδίδουμε στὸν Πλωτῖνο τὴ διδασκαλία περὶ *ἀπορροῆς*. Ἀντιθέτως ὁ Πλωτῖνος πολέμησε ἐντόνως τὴν παράσταση ὅτι τὸ ἓν γίνεται πολλὰ διὰ τῆς *ἀπορροῆς* (es sollte Schluß gemacht werden mit der trägen Gewohnheit unse-

ἀναπτύξει μία τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὴ θεολογία ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς μία Theologie im Werden.[562] Αὐτὸ ὑποδηλώνει τὴ σχετικοποίηση ὁποιασδήποτε ἑρμηνείας τῆς Γραφῆς καὶ ταυτόχρονα τὴ δυνατότητα τῆς θεολογίας νὰ ἀνασυντίθεται κατὰ τρόπο δυναμικό, ἀποειδωλοποιώντας τὶς βιβλικὲς περιγραφὲς καὶ συνθέτοντας ἕνα εὐέλικτο θεολογικὸ λόγο πέρα ἀπὸ δογματικὲς ἐκφορὲς καὶ ἀκαμψίες. Ἡ γνώση τοῦ θεοῦ παραμένει ἐπίσης λειψὴ σὲ ἐμᾶς διότι ὁ Χριστὸς εἶναι ἀλήθεια μόνο σὲ σχέση μὲ τὸν Πατέρα του, σὲ σχέση μὲ ἐμᾶς εἶναι εἰκόνα.[563] Καὶ ὅπως εἶναι φυσιολογικὸ ἡ εἰκόνα ἐκ τῶν πραγμάτων ὑπολείπεται τοῦ πρωτοτύπου. Ὅπως τονίζει καὶ ἀλλοῦ, ἑρμηνεύοντας τὸ χωρίο τῆς Γραφῆς «*ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως*»,[564] ἡ θεολογική μας γνώση σὲ σχέση μὲ τὴ γνώση τοῦ θεοῦ εἶναι μωρία. Ἀκόμη καὶ ἡ θεολογικὴ γνώση τοῦ Παύλου εἶναι μωρία σὲ σχέση μὲ τὴ γνώση τοῦ θεοῦ.[565] Σχετικοποιώντας ὁ Ὠριγένης τὴ θεολογία, ἐπὶ παραδείγματι τοῦ Παύλου, ἀποδομεῖ τὴν τυχὸν ἐπάρκεια ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ ἔχει τὸ θεολογικὸ οἰκοδόμημα τῆς Γραφῆς[566] ἢ τῶν ἀνθρώπων τῆς Γραφῆς (προφητῶν, εὐαγγελιστῶν, Παύλου), ἀφοῦ προσβλέπει πάντα στὸν Υἱὸ καὶ Λόγο τοῦ θεοῦ, ὁ ὁποῖος λόγος μεταμορφώνεται στὴν οἰκονομία διαρκῶς. Ἡ διαρκὴς λοιπὸν μεταμόρφωση τοῦ Λόγου ἀναγκάζει τὸ θεολογικὸ λόγο νὰ ἀνασυντίθεται καὶ νὰ ἀναπροσαρμόζεται. Τονίζοντας ὁ Ὠριγένης τὴν ἀδυναμία κατάληψης τοῦ θεοῦ καταφέρνει τὸ μὴ ἀπόλυτο συσχετισμὸ θεοῦ και θεολογίας καὶ μ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν ἀποδομεῖ. Ἀφοῦ ὁ θεὸς ἐκφεύγει ὅλων τῶν κατηγοριῶν καὶ τῶν προσωνυμιῶν ποὺ ἐμεῖς τοῦ ἀποδίδουμε, ἡ θεολογία ἀποδομεῖται ὡς λόγος αὐθεντίας καὶ κατανοεῖται ὡς λόγος σπουδῆς τῶν θεολογικῶν νοημάτων.[567]

---

rer Handbücher, Plotin eine Emanations-Lehre nachzusagen. Er hat im Gegenteil die Vorstellung, das Eine entfalte sich durch Emanation zum Vielen, mit Beharrlichkeit bekämpft).

562. Μιὰ ἐν γίγνεσθαι θεολογία.

563. *Περὶ Ἀρχῶν* 1, 2, 6.

564. *Ἱερ.* 10, 14.

565. *Ὁμιλίες εἰς τὸν Ἱερεμίαν* 8, 7 (61, 26-29. *GCS* 6) : «ἡ οὖσα Παύλῳ γνῶσις, ὡς πρὸς τὴν γνῶσιν ἐκείνην τὴν οὖσαν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὡς πρὸς τὴν τελείαν γνῶσιν μῶρία ἐστίν. Διὰ τοῦτο «ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως».

566. Πρβλ. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* Τομ. 13, 5 (*ΒΕΠΕΣ* 118) : «καὶ γὰρ τὰ κυριώτερα καὶ θειότερα τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἔνια μὲν οὐ κεχώρηκεν γραφή, ἔνια δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνὴ κατὰ τὰ συνήθη τῶν σημαινομένων καὶ γλῶσσα ἀνθρωπική».

567. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* VI 36 (145, 20. *GSC* 4) : «ὅσα δὲ ἐὰν χωρήσωμεν, ἔτι ὑπολείπεται τὰ μηδέπω νενοημένα». Βλ. καὶ F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, 8-9.

Ὅπως ἤδη ἐπισημάναμε κριτήριο τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν Κέλσο ἦταν ἡ ἀρχαιότητα ἑνὸς λόγου, ἑνὸς δόγματος ποὺ μάλιστα τὸ εἶχε ἐκφέρει ἕνας σοφός. Ἡ ἀρχαιότητα καὶ μόνο ἑνὸς λόγου δηλαδὴ προσέδιδε ἀληθοφάνεια καὶ ἐγκυρότητα. Μὲ τὸν Ὠριγένη ἡ στροφὴ εἶναι ῥιζική. Ὑπερεκτιμᾶται τόσο ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς σπουδῆς τοῦ λόγου νὰ βρίσκει τὸ «ἀληθές», ὥστε νὰ ἀποειδωλοποιεῖται κάθε δογματικὴ ἐκφορὰ λόγου ποὺ ἀπαιτεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό της ἐγκυρότητα καὶ αὐθεντία. Παρότι ὁ Ὠριγένης θὰ κάνει λόγο γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ, γιὰ τὴν ἐπιδημία τοῦ λόγου στὶς ψυχὲς κλπ., θὰ ἀντιληφθεῖ τὸ θεολογικὸ λόγο ὄχι ὡς ὑπερασπιστὴ δογματικῶν θεολογικῶν ἐκφορῶν θείου κύρους, ἀλλὰ ὡς μία μορφὴ λόγου ποὺ προσπαθεῖ νὰ συμμετάσχει στὴ διαμόρφωση τῆς θεολογίας ἐξαιτίας τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς θείας ἀποκάλυψης ἀφενὸς καὶ τῆς πολλότητας ποὺ ἐμφανίζουν οἱ κάτα κάποιο τρόπο θεολογικὲς προκείμενες (τὰ δεδομένα τῆς Γραφῆς) ἀφετέρου.

Ἐπιπλέον, ὁ Χριστιανισμὸς στὸν Ὠριγένη δὲν θὰ κατανοηθεῖ ὡς δόγμα μὲ τὴ μεταγενέστερη σημασία τῆς λέξης. Σὲ ἀντίθεση λοιπὸν μὲ τὴν τάση ποὺ χαρακτήριζε τοὺς φιλοσόφους τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου νὰ δογματικοποιοῦν τὶς διάφορες ἐκδοχὲς τοῦ λόγου (μὲ ἐξαίρεση τοὺς σκεπτικούς), ὁ Ὠριγένης ἀφίσταται ἐσκεμμένα ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἐκφορὰ ὁποιασδήποτε ἐκδοχῆς του, ἀφοῦ ἡ στατικοποίησή του καὶ ὁ ἐκθειασμὸς τῆς δεδομένης μορφῆς του σημαίνει τὴ θανάτωσή του. Ἐὰν θέλαμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ κάποια μορφὴ δόγματος στὸν Ὠριγένη αὐτὸ εἶναι τὸ βαθύτερο νόημα τῆς Γραφῆς. Μόνο ἡ ἀδιάκοπη κίνηση πρὸς τὸ ἀπύθμενο πλοῦτο τοῦ βιβλικοῦ νοήματος ὁδηγεῖ στὸ *δόγμα*. Καὶ ἐπειδὴ τὸ νόημα ποτὲ δὲν κατακτᾶται ἐξ ὁλοκλήρου, ἄρα καὶ τὸ δόγμα εἶναι ἕνα διαρκὲς ζητούμενο. Ἀφοῦ ὁ Λόγος λοιπὸν δὲν ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ἀποκάλυψή του, ὀφείλει ἡ θεολογία ποὺ καταγίνεται μὲ τὴ σπουδή του, νὰ φωτίζει τὶς ἐπιμέρους ἐνσαρκώσεις του, ἀφιστάμενη ἀπὸ ὁποιαδήποτε τάση νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ κάποια ἀπὸ τὶς ἐπιμέρους ἐκδοχές του.

Σύνοψη

Ἡ παροῦσα μελέτη φιλοδόξησε νὰ καταδείξει, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, μιὰ ἰδιαίτερη θεολογικὴ γνωσιολογία καὶ κατεπέκταση μία ἰδιαίτερη διαλεκτικὴ θεολογία ποὺ παρουσιάζεται στὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη, στηριζόμενη στὸ διάλογο ποὺ διεξάγει μὲ τὴν ἑλληνικὴ γνωσιολογία στὸ *Κατὰ Κέλσου* ἔργο του. Τὰ στοιχεῖα ποὺ θεωρήσαμε ὅτι ὁδηγοῦν πρὸς μία τέτοια θεώρηση εἶναι τὰ ἑξῆς: α) ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀπομυθοποιεῖ τὴ Γραφὴ καὶ β) ἡ υἱοθέτηση

τῆς διαλεκτικῆς ὡς μεθόδου θεολογικῆς ἑρμηνείας.

Ὁ διάλογος διεξάγεται μὲ τὸν ἐθνικὸ μέσο πλατωνικὸ φιλόσοφο Κέλσο, ὁ ὁποῖος ἔγραψε ἕνα πολεμικὸ ἔργο ἔναντι τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὸ τίτλο *ἀληθὴς λόγος* καὶ ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται γιὰ τὴν προσκόλλησή του στὰ πλατωνικὰ δόγματα καὶ ἐκφράζει ὅλο τὸ συντηρητισμὸ καὶ συγκρητισμὸ τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου. Ὁ Κέλσος ἔχει μία ἰδιαίτερη ἀντίληψη γιὰ τὸ λόγο – κλειστὴ καὶ στατικὴ - καὶ ἀντιδρᾶ μὲ ὁποιαδήποτε καινοτομία του ἐκφράζοντας τὴ γενικότερη παρακμὴ ποὺ γνωρίζει ἡ σπουδὴ τοῦ λόγου καὶ τῆς Φιλοσοφίας στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο. Μόνο ὁτιδήποτε ἔχει ἀρχαιότητα μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθές καὶ ἔγκυρο. Δὲν ἐπιτρέπεται λοιπὸν οὐδεμία καινοτομία στὰ γνωσιολογικὰ δεδομένα. Ἐπομένως, ἀφοῦ ὁποιαδήποτε καινοτομία λόγου εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ προβληματική, κατ᾽ ἀντιστοιχία δὲν μπορεῖ νὰ συγκροτηθεῖ ἱστορικὰ θεολογικὸς λόγος καὶ ἐδῶ βρίσκεται μία ἀπὸ τὶς βασικὲς θέσεις ποὺ συγκρούεται ἡ ἑλληνικὴ μὲ τὴ χριστιανικὴ γνωσιολογία στὸ ἔργο *Κατὰ Κέλσου*. Στὴ διαμάχη Ὠριγένη καὶ Κέλσου ἔχουμε λοιπὸν τὴ σύγκρουση μιᾶς ἱστορικῆς θεολογίας καὶ μιᾶς μεταφυσικῆς φιλοσοφίας. Γιὰ τὸν Κέλσο δὲν μπορεῖ ἡ ἱστορία νὰ εἶναι ὁ τόπος ἔναρξης τοῦ φιλοσοφεῖν. Μόνο ἡ μεταφυσικὴ διακαιοῦται νὰ παρέχει φιλοσοφικὲς προτάσεις. Γιὰ τὸν Ὠριγένη, ἀντίθετα, ὄχι μόνο εἶναι δυνατὸ νὰ συγκροτηθεῖ ἱστορικὰ θεολογικὸς λόγος, ἀλλὰ αὐτὸ ἐκλαμβάνεται ὡς μία δυναμικὴ διαδικασία μὲ ἀπροσμέτρητες δυνατότητες σπουδῆς στὸ λόγο. Ἡ σάρκωση τοῦ Λόγου ἐπιτρέπει πλέον στὸν ἄνθρωπο νὰ θεολογήσει ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἱστορικῶν καὶ βιβλικῶν δεδομένων. Μάλιστα θὰ κάνει λόγο γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θεοῦ ποὺ παρουσιάζεται ὡς πολλότητα καὶ πολλαπλότητα. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς ὑποσημαίνει ἐπιπλέον ὅτι ἡ θεολογία δὲν ἐκλαμβάνεται ὡς μία δογματικὴ ἐκφορὰ λόγου παρὰ ὡς ἕνας τρόπος συμμετοχῆς στὸ ἀποκαλυπτόμενο.

Ἀπὸ ἐκεῖ ποὺ ἐκκινεῖ ἡ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ὠριγένη εἶναι ἡ ἀπομυθοποιητικὴ θεώρηση τοῦ βιβλικοῦ λόγου. Ἡ Γραφὴ ἐκλαμβάνεται κατ᾽ ἕνα ἰδιαίτερο τρόπο ὡς μῦθος ποὺ χρήζει ἑρμηνείας γιὰ νὰ ἀποδώσει κάποιο νόημα. Καὶ ἐκλαμβάνεται ὡς μῦθος ἀκριβῶς διότι οὐδέποτε ὁ θεὸς συνθέτει ἄμεσα θεολογικὸ λόγο. Ὁ θεὸς προκαλεῖ *φαντασίες* στὰ ἀνθρώπινα ὑποκείμενα καὶ πλέον ὁ ἄνθρωπος θεολογεῖ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς φαντασίας ποὺ προκαλεῖ ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Λόγου. Ἔτσι ἡ θεολογία ἀποδυναμώνεται ὡς θεία αὐθεντία λόγου καὶ κατανοεῖται ὡς σπουδὴ στὴν ἀσάφεια καὶ πολλότητα τοῦ ἀποκαλυπτόμενου.

Ἐκεῖ ποὺ ἡ ἐργασία ἐπικεντρώθηκε ἦταν ἡ γέννηση μιᾶς ἰδιαίτερης διαλεκτικῆς θεολογίας στὸν Ὠριγένη καὶ ἔτσι ὁρίζουμε τὸν τρόπον τινα ἐξελληνισμὸ τοῦ Χριστιανισμοῦ στὸν ὑπὸ ἐξέταση

συγγραφέα μας. Ὁ ἐξελληνισμός, ἄλλωστε, ἀποτελεῖ γιὰ ἐμᾶς ἕναν ἐντελῶς ἀφηρημένο ὅρο καὶ δὲν φωτίζει τὶς ἰδιαίτερες ἀποχρώσεις ποὺ προσέλαβε ὁ θεολογικὸς λόγος στὴ συνάντησή του μὲ τὴν ἑλληνικὴ Φιλοσοφία. Μὲ τὴ διαλεκτικὴ θεολογία τοῦ Ὠριγένη περνᾶμε σὲ μία διαφορετικὴ θεώρηση σύνολου τοῦ θεολογικοῦ οἰκοδομήματος, μολονότι αὐτὴ ἡ θεώρηση δὲν ἐπιβίωσε στοὺς μετέπειτα αἰῶνες. Ὡς διαλεκτικὴ θεολογία ὁρίσαμε ἐκείνη τὴ θεολογία ποὺ δομεῖται ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀντιθέσεων καὶ ἀντιφάσεων. Μία θεολογία ἡ ὁποία σέβεται καὶ προωθεῖ τὴν ἀπόχρωση καὶ τὴν ἑτερότητα στὸ λόγο, σεβόμενη ἔτσι τὴν πολυποίκιλη πτύχωση τοῦ Λόγου στὴν Ἱστορία διαμέσου τῶν ἀνθρώπινων *ἐπινοιῶν*. Συνεπῶς ἡ θεολογία τοῦ Ὠριγένη βρίσκεται πολὺ μακρυὰ ἀπὸ τὸ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς δόγμα. Μάλιστα ἡ ἔννοια τοῦ δόγματος στὸν Ὠριγένη δὲν ἔχει νὰ κάνει μὲ μία ἀξιωματικὴ ἀρχή, ἀλλὰ μὲ τὸ βαθύτερο νόημα τῆς Γραφῆς ποὺ παραμένει στὰ πλαίσια τῆς ἑρμηνευτικῆς συνεχῶς ἀπροσπέλαστο. Ἂν, σύμφωνα μὲ τὸν Ὠριγένη, τὸ θεολογικὸ νόημα ἐγκλωβιζόταν σὲ μία δογματικὴ διατύπωση, τότε δὲν θὰ χρειαζόταν οὐδεμία κινητοποίηση τοῦ ὑποκειμένου στὴν κατανόηση. Μόνο ὅποιος κινητοποιεῖται στὴ διαρκὴ σπουδὴ τοῦ Λόγου εἶναι σὲ θέση νὰ ἀγγίξει τὸ δόγμα, τὸ βαθύτερο δηλαδὴ νόημα ὅσων καταθέτει κατὰ τρόπο σκοτεινὸ καὶ ἀσαφὲς ἡ Γραφή.

Ἔτσι ὁ Ὠριγένης εἶναι αὐτὸς ποὺ ταυτόχρονα δόμησε καὶ ἀποδόμησε τὴ θεολογία διὰ τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ διαλεκτικὴ προσπορίζει καὶ συνέχει νοήματα μὲ τὸ νὰ θέτει σὲ σχέση καὶ συσχετισμὸ τὰ θεολογικὰ δεδομένα, τὶς θεολογικὲς δηλαδὴ προκείμενες. Ταυτόχρονα, ὅμως, φωτίζοντας τὶς ἐπιμέρους ἐκδοχὲς τοῦ Λόγου, τὴν ἑτερότητα, ἀποδομεῖ - ἀποδυναμώνει μιὰ συγκεκριμένη θέση. Λόγου χάρη ἕνα θεολογικὸ δεδομένο, ἐνῶ στὴ συνάρτησή του μὲ κάποιο Α θεολογικὸ δεδομένο κομίζει ἕνα Α νόημα, ἀντίθετα σὲ συνάρτηση μὲ κάποιο ἄλλο κομίζει ἕνα Β νόημα. Κατὰ συνέπεια μὲ τὸν Ὠριγένη ἡ θεολογία ὑποκειμενικοποιεῖται καὶ γι' αὐτὸ τὸ λόγο κορυφώνεται. Ἡ μοναδικὴ ἀντικειμενικότητα εἶναι ὁ Λόγος μόνο στὴ σχέση του μὲ τὸν Πατέρα ἐνῶ στὴ σχέση του μὲ τὰ ἀνθρώπινα ὑποκείμενα παραμένει ὑποκειμενικός. Ἡ θεολογία λοιπὸν σύμφωνα μὲ τὸν Ὠριγένη ὀφείλει ὄχι νὰ ἀντικειμενοποιεῖ τὶς προτάσεις της, ἐφόσον ὁ Λόγος οὐδέποτε ἀντικειμενοποιεῖται στὴ σχέση του μὲ τὰ ἱστορικὰ ὑποκείμενα, ἀλλὰ νὰ φωτίζει τὶς ἐπιμέρους ἰδιαίτερες καὶ ταυτόχρονα μοναδικὲς ἐνσαρκώσεις του, διαυγάζοντας ἔτσι τὸ πολυποίκιλο καὶ πολυπρόσωπο τῆς θείας ἀποκάλυψης.

Summary

Origen and Celsus: the problem of a theological and philosophical methodology

In this treatise we have tried to demonstrate the relationship between the two gnoseological models that are presented in Origen's work Contra Celsum : That of Celsus and of Origen. Celsus was a representative of middle Platonism in Hellenistic period. He believed that the *Logos* has to be unchangeable because of its antiquity and only if it remains unchangeable can be real. Logos and Nomos was the same according to K. Andresen. Thus it is ablsolutely natural to react when Christianism taught a new dogma, a new *Logos*. This makes the *heresy* and innovation of Christians. We woud say that what was ablsolutely incomprehensibe for Celsus was that Christians have made historical the intellectual *Logos*. In the conflict between Origen and Celsus we can see the difference of a historical theology that is presented by Origen and of a metaphysical philosophy that is presented by Celsus. For Celsus history can not be the basis of philosophical activity. Philosophy starts only from metaphysics. All these opinions show how Celsus and generally the whole decadent philosophical spirit of Hellenistic period understood *Logos*. For Orifen, on the contrary, this great Christian spirit, it is not only possible but also necessary to have been made *Logos* historical within theology because *Logos* himself has been manifested in history and on this basis we can develop Theology. Furthermore, *Logos* reveals himself not objectively but subjectively. This means that Theology should exist only as the study of the subjective revelation of the Christian *Logos*. We could therefore speak within Christian Theology not for the objective *Logos* but for the subjective one. Theology is based on each «point of view» (*ἐπίνοια*) of anybody. The Christian Logos is being incarnated in each human mind differently and that should explain the oppositions between the evangelists. We think therefore that there is in Origen a special dialectical Theology. What could we define with this term? We would define such a Theology as one based on oppositions and contradictions, a Theology that respects and forwards the variety in word instead of the dogmatic opinions. Theology therefore in Origen is not a *dogma* but a continuous mobilization in understanding of the word of the scripture.

Origen is thus the first theologian who has simultaneously systematized and desystematized Theology with the help of dialectic. Dialectic, as it has been used in Greec Philosophy, is characterized by the antithetical data that it uses. The function of dialectical Theology is to use the antithetical theological data of the scripture, to make subjective the theological word enlightening at the same time all its special versions.

Βιβλιογραφία
Α. Θεολογικὲς Πηγὲς

1. Ὠριγένης

Κατὰ Κέλσου : Origenes. Contra Celsum. Libri VIII. Vigiliae Christianae, Volume LIV, Editit M. Marcovich, Leiden, 2001.

Περὶ Ἀρχῶν : Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Texte zur Forschung, Band 24, Darmstadt, 1976.

Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός : KOETSCHAU P. (HG.): Origenes Werke. Erster Band: Die Schridt vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus (*GSC* 2), Leipzig, 1899.

Περὶ Εὐχῆς : KOETSCHAU P. (HG.): Origenes Werke. Zweiter Band: Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (*GSC* 3), Leipzig 1899.

Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἐξηγητικόν : Origenes Werke. Vierter Band. Der Johanneskommentar. (*GCS* 10) Hg. von Lic. Dr. Erwin Preuschen. Leipzig 1903 καὶ *ΒΕΠΕΣ* 11, 12.

Ὁμιλίες εἰς τὸ κατὰ Λουκάν : Origenes Werke. Neunter Band: Die Homilien zu Lukas in der Uebersetzung des Hieronymus und die Griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, (GC*S* 49), Berlin 1959.

Ὁμιλίες εἰς Ἰερεμίαν : Origenes Werke. Dritter Band. Jeremiahomilien (*GCS* 6), Berlin 1983 καὶ *ΒΕΠΕΣ* 11.

Ἐπιστολὴ Ὠριγένους πρὸς Γρηγόριον τὸν θαυματουργόν : (*FC* 24). Bochum, 1996.

Φιλοκαλία : *SCh* 226 καὶ 302.

Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον : *GSC* 40.

2. Κλήμης Ἀλεξανδρείας

Στρωματεῖς : Origenes Werke. Zweiter Band. Stromata (GCS 52), Berlin, 1985.

Στρωματεῖς : Origenes Werke. Dritter Band. Stromata Buch VII und VIII (GCS 17), Berlin, 1975.

3. Εὐσέβιος Καισαρείας

Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, *GCS* 6.

Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή, Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Zweiter Teil. Die Bücher XI bis XV, Register. Hg. von Karl Mras. 2., bearbeitete Auflage hg. von Édouard des Plages, (*GCS* 43, 2), Berlin 1983.

Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή, Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil. Einleitung, die Bucher I bis X.

Hg. von Karl Mras. 2., bearbeitete Auflage hg. von Édouard des Plages. (*GCS* 43, 1) Berlin 1982.

Εὐαγγελικὴ Ἀπόδειξις, Eusebius Werke. Sechster Band. Die Demonstratio Evangelica. Hg. von Dr. Ivar A. Heikel. Leipzig 1913.

4. Γρηγόριος Θαυματουργὸς

Εἰς Ὠριγένην Προσφωνητικός, Gregor der Wundertäter. Dankrede an Origenes. Im Anhang: Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter. (*FC* 24). Bochum, 1996.

5. Ἱερώνυμος

Epistulae, Ἱερώνυμος. *CCL*. Vol. LV. Pars II: Epistulae LXXI-CXX. Editit Isidorus Hilberg. Wien, 1996.

Contra Rufinum, Ἱερώνυμος. CC. Series Latina. LXXIX. Pars III, I. 1982.

6. Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας

Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, Μ. Ἀθανάσιος, (*SCh* 199), Paris 1973.

7. Ἰουστῖνος

Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος, ΒΕΠΕΣ 04.

8. Γρηγόριος Νύσσης

Ὁμιλίαι εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν, Jaeger.

Λόγος κατηχητικὸς, Jaeger.

9. Μάξιμος Ὁμολογητὴς

Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90.

Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91.

10. Φίλωνος Ἀλεξανδρέα

(Philo, vols. i-x, ed. F. H. Colson, *LCL*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929-62)

Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστιν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς

Περὶ Ἀβραάμ

Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως

Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου

Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α΄ β΄ γ΄ δ΄

Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους

Περὶ βίου θεωρητικοῦ

B. Ἀρχαιοελληνικὲς πηγὲς

Πλάτωνος, *Φαῖδρος. Ἐπινομίς. Τίμαιος. Φαίδων. Συμπόσιο. Ἀπολογία Σωκράτους. Μένων. Φίληβος. Σοφιστής. Πολιτεία. Πολιτικός. Θεαίτητος.*

Ἀριστοτέλης, *τῶν μετὰ τὰ φυσικά. Τοπικά. Ρητορική. Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι. Περὶ εὐχῆς.*

Stoicorum Vetera Fragment I-IV, H. von Arnim, Stuttgart, 1903-1924.

Νουμήνιος, *ἀποσπάσματα.* Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Plages, «Les belles lettres», Paris, 1973.

Ἀλβίνος, *Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, Paris, 1994. Whittaker.

Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες I-IV*, ἔκδ. Henry-Schwytzer.

Πλούταρχος, *Περὶ τῶν ἐναντιωμάτων τῶν Στωικῶν*, ἔκδ. H. Cherniss.

Διογένης Λαέρτιος, *Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων I-II*, Cambridge, 1931, R. D. Hicks.

Die Fragmente der Vorsokratiker, H. Diels.

Σώπατρος, *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην.*

Παρμενίδης, *Περὶ φύσεως.*

Ἐπίκτητος, *Dissertationes ab Ariano digestae.*

Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον*

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

ALTENDORF H., «*Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*», *ZKG* 80 (1969), 61-74.

ANATOLIOS K., «Theology and Economy in Origen and Athanasius», Bienert, U., Wolfgang A.; Kühneweg (Hg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts*, Louvain, 1999, 165–171.

ANTONOVA S. E., «The many faces of truth: origenian platonism or platonic origenism?», *Origeniana Octava. Origen and the alexandrian tradition*, vol. 1, Leuven, 2003, 431-436.

ANDRESEN C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30*), Berlin 1955.

--------------, «Justin und der mittlere Platonismus», *ZNW* 44 (1952/53), 157-195.

AUBIN P., S. J., *Le problème de la «conversion» (etude sur un terme commun à l'hellénisme at au christianisme des trois premiers siècles*), Théologique Historique 1, Paris, 1963.

BADER R., *Der Αληθής Λόγος des Kelsos* (TBAW 33) Stuttgart Berlin, 1940.

BALTES M., «Zur Philosophie des Platonikers Attikos», *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie.* Hg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10. Münster, 1983, 38-57.

BARBANTI M. P., *Origene di Alessandria. Tra Platonismo e sacra scrittura. Teologia e Antropologia del De principiis,* Catania, 2003.

BARBARA A., *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern,* 2005.

BARDY G., *La conversion au christianisme,* Paris, 1947.

BARNES J., *Aristotle's Posterior Analytics,* Oxford, 1975.

--------------, *Aristotle' s Theory of Demonstration,* in *Phronesis* 14, 1969

--------------, *Philosophie et dialectique,* in *Penser avec Aristote,* Toulouse, 1991.

--------------, *Aristotle and the Method of Ethics,* in *Revue Internationale de Philosophie* 34, 1980.

BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* 2., durchges. Aufl. m. einem Nachtrag, hrsg. v. G. Strecker, Tübingen, 1964 (Beiträge zur historischen Theologie, 10).

BENJAMINS H., «*Οἰκονομία* bei Origenes: Schrift und Heilsplan», *Origeniana Sexta,* Leuven, 1995, 327-331.

BEATRICE F. P., «Porphyry's Judgment of Origen», *Origeniana Quinta,* Leuven, 1992, 351-367.

BERNER U., *Origenes,* (Erträge der Forschung, Band 147) Darmstadt, 1981.

BIENERT W., «Ἀναγωγὴ im *Johannes-Kommentar* des Origenes», *Origeniana sexta,* Leuven, 1995, 419-427.

BIGG , *The Christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1886.

BLÖNNIGEN Chr., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik,* Frankfurt am Main, 1992.

BÖHRINGER Fr., *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. V.: Origenes und sein Lehrer Klemens,* Stuttgart, 1874.

BOULLUEC Le A., *Alexandrie antique et chrétienne,* Paris, 2006.

--------------, *La notion d' hérésie dans la littérature grecque. II^e^ – III^e^ siècles. Clément et Origène,* Paris, 1985.

BRIGHT P., «Origenian understanding of martyrdom and its biblical framework», *Origen of Alexandria. His world and his legacy,* ed. by Charles Kannengieser and William L. Petersen, Notre Dame, 1988, 180-199.

BROOKS A. J., «Clement of Alexandria as a witness to the development of the New Testament», *SecCent* 9, 1992, 41-55.

BROX N., «Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen

Geschichte eines Dauerproblems», *Kairos* 14 (1972), 161-187.
BRUNSCHWIG J., «Sur un titre d'ouvrage de Chrysippe», *Études sur les philosophies hellénistiques*, 161-187.
BULTMANN R., «Zum Problem der Entmythologisierung», *Glauben und Verstehen*, τόμ. 4, Tübingen, 1965, 130-131.
------, «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε», *ZNW* 29 (1930), 169-192.
BURKE G. T., «Celsus and Justin: Carl Andresen Revisited», *ZNW* 76 (1985) 107-116.
CADIOU R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris, 1936.
CARPENTER H. J., «Popular Christianity and the theologians in the early centuries», *JThS* 14 (1963) 294-310.
CATAUDELLA QU., «Celso e gli apologeti cristiani», *Ndid* 1 (1947), 28-34.
CHADWICK H., «Christian Platonism in Origen and in Augustine», *Heresy and Orthodoxy in the early Church*, London 1991, 217-230.
-------, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, 1980.
-------, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, 1966.
COLPE C., *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien* – A. M. Ritter (Hg.), Kerygma, 89-107.
CROUZEL H., *Origène*, Paris, 1985.
--------, *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris, 1961.
--------, *Origène et la philosophie*, Paris, 1962.
-------, «Origène est-il un systématique?», *BLE* (1959), 81-116.
-------, «Conviction intérieure et aspects extérieurs de la religion chez Celse et Origène», *BLE* 77 (1976) 81-98.
COURCELLE P., *Les lettres grecques en occident*, Paris, 1948.
DANIÉLOU J., *Origène*, Paris 1958.
-------, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961.
-------, «Bulletin d' histoire des origines chrétiennes», *RSR* LIV (1966), 272-332.
-------, «Die Entmythologisierung in der alexandrinischen Schule», *Kerygma und Mythos VI*, Bd. 1, Entmythologisierung und existentiale Interpretation, Hamburg, 1963, 38-43.
DECHOW J. F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen* (PathS 13) Macon, 1988.
DILLON J., *The middle Platonists. A study of Platonism. 80 B.C. to –A.D. 220*, London, 1977.
-------, «The Academy in the Middle Platonic Period», *Dionysius* 3 (1979) 63-77.
DODDS E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge,

1965. (Καὶ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση, *Ἐθνικοὶ καὶ Χριστιανοὶ σὲ μιὰ ἐποχὴ ἀγωνίας*, Ἀθήνα, «ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια», 1995).

-----, *The Greeks and the Irrational*, California, 1951.

DONINI P., «La connaisance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos», *Knowledge of God in the graeco-roman* world, ed. By R. den Broek, T. Baarda, and J. Mansfeld, Leiden, 1988, 118-131.

DORIVAL G., «L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque», *Origeniana Quinta*, Leuven, 1992, 189-216.

DÖRRIE H., *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*, Göttingen 1967.

------,«Logos-Religion oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus», *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Professor C. M. de Rijk*. Assen, the Netherlands, 1975, 115-136.

-------,*Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwiedung*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, G 211.

-------,«Ammonios, der Lehrer Plotins», Beilage III, Hermes 83 (1955), 468-471.

-------,«Besprechung», *Platonica minora*, München, 1976, 263-274.

--------,«Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», *Platonica minora*, München, 1976, 211-228.

-------,«Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeshichte der frühen Kaiserzeit», *Platonica minora*, München, 1976, 166-210.

-------,«Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (=den Platonismus) dar?», *ThPh* 56 (1981) 1-46.

-------,«Emanation. Ein philosophisches Wort im spätantike Geist», *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt/Main, 1965, 119-141.

DROGE A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (HUTh 26), Tübingen, 1989.

FAYE de E., *Origène: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, tome III, La doctrine, Paris, 1928.

FÉDOU M., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, 1988.

FELDMAN L. H, «Origen's *Contra Celsum* and Josephus' *Contra Arionem*. The issue of Jewish origins», *VigChr* 44 (1990) 105-135.

FREDE M., «Celsus philosophus Platonicus», *ANRW* II. 36. 1, 5183-5213.

FRIEDROWICZ M., *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in der ersten Jahrhunderten*,

Paderborn, 2000.
GEYER C. F., *Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1990.
GIGON O., *Die antike Kultur und das Christentum*, Güttersloch, 1966.
GLÖCKNER O., *Celsi Ἀληθής Λόγος excussit et restituere conatus est* (KIT 151), Bonn, 1924.
GOURINAT B.-J., *La dialectique des Stoiciens*, Paris, 2000.
GRANT R. M., «The Stromateis of Origen», *EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser*, Paris, 1972, 285-291.
GRILLMEIER A., «'Christus licet uobis inuitis deus'. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft», *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen*, Göttingen, 1979, 226-257.
------,«Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», *Sch* 33 (1958), 321-355 καὶ 528-558.
GUILLAUMONT A., *Les 'Képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris, 1962.
HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968.
HÄGG H. F., *Clement of Alexandria and the beginning of Christian apophaticism*, New York, 2006.
HARL M., «Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique», *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, 89-126.
HARRIS J. R, «Celsus and Aristides», *BJRL* 6 (1921) 174.
HARNACK A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, τόμ. I και II, Leipzig, 1924.
------, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, (Fünfte, photomechanisch gedruckte Auflage), Tübingen 1931.
------, *Dogmengeschichte*, Tübingen, 1931.
------, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neuen Studien zu Marcion*. Darmstand, 1960.
-----, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, Stuttgart, 1967.
HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, [19]2006.
HONNEFELDER L., «Christliche Philosophie als "wahre Philosophie"», *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992.
ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Ἰ., *Πλάτων-Πλωτῖνος-Ὠριγένης*, Ἀθῆναι,

1959.

------, *Πλάτωνος – Φαῖδρος*, Ἀθήνα, 2005.

IMBERT C., *Logique et langage dans l'ancien stoïcisme. Essai sur le développement des logiques grecques*, Paris 1997.

-------, «Pour une réinterpretation des catégories stoïciennes», *Théorie de la grammaire dans l'antiquité, Cahiers de philosophie ancienne*, n° 5 = *Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et la langage*, n° 6/7, Bruxelles (Ousia)-grenoble (Université des sciences socials), 1985, 263-285.

JONAS H., *Gnosis und Spätantiker Geist*, II, 1, Göttingen, 1954.

JUNOD E., «L'*Apologie pour Origène* par Pamphile et Eusèbe: critique des principales hypothèses de P. Nautin et perspectives nouvelles», *Origeniana Quinta*, Leuven, 1992, 519-527.

KEIM Th., *Kelsos/Celsus. Wahres Gott. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lukian und Minucius Felix verglichen*. Neudruck der Ausgabe Zürich, 1873, Aalen, 1969.

KETTLER F. H., «War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?», *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, 327-334.

------, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin, 1966.

KOBUSCH T., «Das Christentum als die wahre Philosophie. Zum Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes», *Origeniana quarta*, Innsbruck, 1987, 442-446.

------, «Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie», *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, hg. von Theo Kobusch und Michael Erler, Leipzig, 2002, 239-259.

------, «Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie», *Origenes. Vir ecclesiasticus. Symposium zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt*, Bonn, 1995, 27-44.

KOCH H., *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin und Leipzig 1932.

LABRIOLLE P. de, *La reaction paienne*, Paris, 1934.

LANGERBECK H, *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, 1967.

LONA E. H., *Die >Wahre LEHRE< des Kelsos. Übersetzt und erklärt*. (KFA 1), Freiburg, 2005.

LONG A. A., *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφια. Στωικοί, Ἐπικούρειοι, Σκεπτικοί*, ἐκδ. *MIET*, Ἀθήνα, 2003.

LOTHAR Lies, S. J., «Philosophische und theologische Begründung des Christentum in *Contra Celsum* des Origenes», *Origeniana*

LOUTH A., *The Origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*, 1983 53-54.

LUBAC H., *Histoire et esprit*, Paris, 1950.

LUKASIEWICZ J., «Contribution à l'histoire de la logique des propositions», (1934), trad. de J. Largeault dans *Logique Mathematique. Textes*, Paris, A Colin, 1972, 10-25.

MADEC G., «La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique», *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, publiés par Charles Kannengiesser et Yves Marchasson, Paris, 1976, 399-406.

MAGRIS A., «Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*», *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene*, Roma, 1998.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Γ., *Το διδασκαλικον ἔργον τοῦ Ὠριγένους, ΕΕΘΣ*, Θεσσαλονίκη, 1960.

MARKSCHIES Chr., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmeneten Valentins*, Tübingen, 1992.

-------, *Die Gnosis*, München, ^{2}2006.

-------, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?, ThLZ.F* 13 {2004}.

-------, «Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie», *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin-New York, 1994, 1-37.

------, «Gott und Mensch nach Origenes. Einige Beobachtungen zu einem großen Thema», *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*. Hg. von Albert Raffelt unter Mitwirkyng von Barbara Nichtweiß, Basel-Wien, 2001, 97-111.

--------, «Normierungen durch "Väter" bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich», *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven, 2002, 1-30.

-------, «Der christliche Glaube und das Problem des Synkretismus in kirchengeschichtliche Perspektive», *Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert*, Hg. von Hans Krech und Udo Hahn, Hannover, 2003, 89-112.

-------, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen, 2007.

-------,«Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition», *Origenes uns sein Erbe. Gesammelte Studien, TU* 160, Berlin, 2007, 127-154.

MARTENS P. W., «The ascetic character of biblical exegesis according to Origen», *Origeniana Octava*, vol. 1, Leuven, 2003, 1115-1121.

ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ Δ. Γ.., «Ἡ σάρκωση τοῦ Λόγου ὡς θεμελιώδης ἱεραποστολικὴ ἀρχὴ τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας», *Ἰωβηλαῖον 2000*, Πρακτικὰ ἐπιστημονικῆς ἡμερίδας, Θεσσαλονίκη, 2003, 83-94.

-------, «Der Verstand und seine Grenzen nach dem Hl. Basilius dem Grossen», *Τόμος ἑόρτιος χιλιοστοῦ ἑξακοσιοστοῦ ἐπετείου Μ. Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη, 1981.

-------, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Θεσσαλονίκη, 1983.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία Α΄. Εισαγωγὴ στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία*, Θεσσαλονίκη 2000.

-------, *Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη, 1969.

-------, *Ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς ἱστορικοὺς τετάρτου, πέμπτου καὶ ἕκτου αἰώνα*, Θεσσαλονίκη, 1994.

MÉHAT A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

MEIJERING E. P., *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, Amsterdam/Oxford/New York, 1985.

MIURA-STANGE A., *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts* (BZNW 4), Gießen, 1926.

MONTES – P. L. A., *Akataleptos Theos*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, Köln, 1987.

MORTLEY R., *From Word to Silence. II. The Way of Negation, Christian and Greec*, Bonn, 1986.

MOSER B. M., *Teacher of Holiness. The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle of Romans*, USA, 2005.

MOSHEIM R., *Origenes Vorstehers der Christlichen Schule und Ältestens Acht Bücher von der Wahrheit der Christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, aus dem griechischen übersetzt und durch Anmerkungen aufgeklärt*, Hamburg, 1745.

MUTH J. F. S., *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung*, Mainz, 1889, 6-19.

NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris, 1977.

NESTLE W., «Die Haupteinwände des antikes Denkens gegen das Christentum», *ARW* 37 (1941/42), 51-100.

NIETZSCHE Fr., *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede (Kritische Gesamtausgabe, VI, 2), Berlin, 1968.

NORDEN E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte*

religiöser Rede, Darmstadt, 1956.

PANNENBERG W., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, 1996.

-------, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», *ZKG* 70 (1959), 1-45.

PATTERSON L. G., *The Anti-Origenist Theology of Methodius of Olympus*, New York, 1958.

PÉLAGAUD É., *Un conservateur au second siècle. Celse et les premières lutes entre la philosophie antique et le Christianisme naissant*, Pari,s 1879.

PÉPIN J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allegorie», *StPatr* 63 (1957) 395-413.

-------, «La vrai dialectique selon Clément d' Alexandrie», *EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser*, Paris, 1972, 375-383.

-------, «Ferments d' irrationalisme dans la rationalité grecque», *Wissenschaftliche und ausserwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4.Internationalen Humanistischen Symposiums 1978*, Athen 1981, 131-152.

-------, «Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμός», *Ἡ Φιλοσοφία. Τόμος Α'. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη*, ἐπιμέλεια Φρανσουὰ Σατελέ, μετάφρ. Κωστὴς Παπαγιώργης, ἐκδ. «Γνώση», Ἀθήνα, 1989, 195-241.

-------, «Ἡ πατερικὴ φιλοσοφία», *Ἡ Φιλοσοφία. Τόμος Α'. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη*, ἐπιμέλεια Φρανσουὰ Σατελέ, μετάφραση Κωστὴς Παπαγιώργης, ἐκδ. «Γνώση», Ἀθήνα, 1989, 243-264.

PERRONE L., «Prayer in Origen's *Contra Celsum*: The knowledge of God and the truth of Christianity», *VigChr* 55 (2001).

PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.

------, «Das Problem des Nationalismus im alten Christentum», *ThZ* 7 (1951), 81-91.

ΠΗΛΙΟΥΡΗΣ Ἰ. Γ., «Ἡ δυναμικὴ τῆς πίστης ὡς πηγὴ τοῦ θεολογικοῦ νοήματος. Σπουδὴ στὴν κατανόηση», *ΓρηγΠαλ* 813 (2006), 1119-1142.

PHILONENKO M., *Le Trône de Dieu*, Tübingen, 1993.

PICHLER K., *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main, 1980.

POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, ^{4}1970.

PRAECHTER K., «Zum Platoniker Gaios», *Der Mittelplatonismus*, hg. von Clemens Zintzen, Wege der Forschung, Band LXX, Darmstand, 1981, 67-88.

PUECH H.C., «Numenios von Apameia und die orientalischen Theologien im 2. Jh. n. Chr.», *Der Mittelplatonismus,* hg. von Clemens Zintzen, Wege der Forschung, Band LXX, Darmstand, 1981, 451-487.

QUISPEL G., «Origen and the valentinian Gnosis», *VigChr* 28 (1974).

REEMTS C. OSB, *Venuftsgemässer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus,* Borengässer-Bonn, 1998.

RHEE H., *Early Christian Literature: Christ and Culture in the second and third centuries. The Apologies, Apocryphal Acts and Martyr Acts,* ιδιαίτερα το 2 κεφ. «The superiority of Christian Monotheism», London and New York, 2005, 49-105.

RIST M. J., «The importance of stoic logic in the *Contra Celsum*», *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong* (ed. By H. J. Blumenthal and R. A. Markus), London, 1981, 64-78.

-------, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen,* (University of Toronto Press) Canada, 1964.

-------, «Albinos als ein Vertreter des eklektischen Platonismus», *Der Mittelplatonismus,* hg. von Clemens Zintzen, Darmstadt, 1981, 212-216.

RITTER A. M., «'Orthodoxy', 'Heresy' and the Unity of the Church in pre-Constantinian Times», *StPatr* vol. XXIV, Leuven, 1993, 316-330.

-------, «Platonismus und Christentum in der Spätantike», *ThR* 49 (1984), 31-56.

ROBERTS L. W., *Philosophical method in Origen's Contra Celsum.* Diss. State University of New York at Buffalo 1971 (Michigan, USA 1981, ώς μικροφίλμ).

RORDORF W., «Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin», *KERYGMA UND LOGOS. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen,* Göttingen, 1979, 424-434.

ROUGIER L., *Celse ou le conflit de la cilivisation antique et du christianisme primitive,* Paris, 1925.

RUBENSON S., «Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century», *Origeniana Septima,* Leuven (University Press) 1999, 319-337.

RUNIA D., «Origen and Hellenism», *Origeniana Octava. Origen and the alexandrian tradition,* vol. 1, Leuven, 2003.

-------, «Naming and Knowing. Themes in philonic theology with special reference to the *De Mutatione Nominum*», *Knowledge of God in the graeco-roman world,* ed. by R. van den Rroek, T. Baarda, and

J. Mansfeld, Leiden, 1988, 69-91.

SCHMIDT W., *De Celsi libro qui inscribitur Alethes Logos, quaestiones ad philosophiam pertinentes.* Diss. Göttingen 1921. Im Auszug erschienen: Jahrb. Philosophische Fakultät Göttingen, II (1922).

------, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato,* Leiden, 1986.

SCHINDLER Alfred (Herausgeber), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie,* von Jan Badewien, Ernst L. Fellechner, Michael Gertges, Rudolf Hartmann, Hans-Ulrich Perels und Frithard Scholz, Gütersloh, 1978.

SCHMID W., Epikur. *RAC* 5, 681-8198.

SCHNEIDER U., *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria,* Berlin, 1999.

SCHROEDER H. J., *Der Alethes Logos des Celsos. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung der griechischen Textes und Kommentar,* Giessen, 1939.

ΣΙΑΣΟΣ Λ., *Ἡ φανέρωση τῆς φύσης,* Θεσσαλονίκη, 2001.

------, *Πατερικὴ κρικικὴ τῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου,* Θεσσαλονίκη, 1989.

-------, «Ἀπὸ τὴ συνάντηση τῆς θεολογίας μὲ τὴν Φιλοσοφία. Ἀντιβολὲς τινές καὶ ἀντωθήσεις», *Αἷμα σταφυλῆς,* Ἀθήνα, 1998, 69-89.

STUDER B., «Der Begriff der Geschichte im Schriftum des Origenes von Alexandrien», *Origeniana Octava,* Vol. I, Leuven, 2003, 757-777.

--------,«Discorso All'Inaugurazione dell'anno accademico di S. Anselmo», *Mysterim Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche,* Roma, 1999

STRUTWOLF H., *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes,* Göttingen, 1993.

SZLEZÁK Th., *Platon lesen,* (χωρίς χρονολογία).

ΤΕΡΕΖΗΣ ΧΡ., *Ἡ θέση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὴν Ὀρθόδοξη Ἀνατολή. Σπουδὴ στὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ,* Θεσσαλονίκη, 1995.

THEILER W., «Ammonius der Lehrer des Origenes», *Forschungen zum Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie X, Berlin, 1966, 1-45.

------, «Gott und Seele im kaiserzeitlichem Denken», *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin 1966, 104-123.

TLOKA J., *Griechische Christen. Christliche Griechen,* Tübingen, 2005.

------, «Philo von Alexandrien und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus», *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger,* Frankfurt/Main, 1965, 199-218.

ULLMANN W., «Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes», *StPatr* XIV, Berlin, 1976, 180-188.

VERWEYEN H., *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt, 2005.

VLASTOS G., Rez. Zu Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), *Gnomon* 35 (1963), 641-655.

VOGEL J. C., «Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?», *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*. Hg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10, Münster, 1983, 277-302.

-------, «Platonism and Christianity. A mere antagonism or a profound common ground?», *VigChr* 39 (1985), 1-62.

VÖLKER W., *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus*, Halle (Saale), 1928.

------, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931.

WASZINK H., «Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum», *VigChr* 19 (1965), 129-162.

WEBER K. O., *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, München, 1962.

WHITTAKER J., «Ἄρρητος καί ἀκατονόμαστος», *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie, ed. H.-D. Blume & F. Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10, Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983, 303-306.

WIEFSTRAND A., «Die wahre Lehre des Kelsos», *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund* 1941/1942 (Lund 1942), 391-431.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF U., «Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen», *ZNW* 1 [1900], 101-105.

WILLIAMS R., Origenes (ca. 185/186-ca. 253/54)/Origenismus, *TRE* 25 (1995), 397-420.

-------, «Does it makes sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?», *The making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick. Edited by Rowan Williams*. Cambridge, 1989, 1-23.

WINDEN Van J. C. M., «Das Christentum und die Philosophie. Der Beginn des Dialogs zwischen dem Glauben und dem Verstand», *Der Mittelplatonismus*, hg. von Clemens Zintzen, Wege der Forschung, Band LXX, Darmstand, 1981, 397-412.

WITT R. E., *Albinus and the history of middle Platonism*, Amsterdam, 1971.

ZAMBON M., «Παρανόμως ζην: La critica di Porfirio ad Origene (Eus. HE VI, 19, 1-9)» , *Origeniana Octava*, vol. 1, Leuven, 2003, 553-563.

ZÖLLIG A., *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg im Breisgau, 1902.

Βραχυγραφίες

ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.
BLE	Bulletin de Littérature ecclésiastique, Institut Catholique de Toulouse.
CC	Corpus Christianorum
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
ΓρηγΠαλ	Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Ἐκκλησιαστικὸν περιοδικόν, Θεσσαλονίκη.
ΕΕΘΣ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς ΑΠΘ.
FC	Fontes Christiani
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
JThS	The Journal of Theological Studies. Oxford
LCL	The Loeb Classical Library
MIET	Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης
Ndid	Nuovo Didaskaleion. Catania
Kairos	Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie
PG	Patrologia Graeca. Migne
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum, Stuttgart.
Sch	Scholastik,Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie, Freiburg i. B./Frankfurt a. M.
SCh	Sources Chrétiennes. Paris.
SecCent	Second Century
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RSR	Recherches des science religieuse
StPatr	Studia Patristica, Oxford.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThPh	Theologie und Philosophie
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel
TRE	Theologische Realenzyklopädie. Berlin-New York.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigGhr	Vigiliae Christianae, Amsterdam.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift Für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (oder: der älteren Kirche, Giessen/Berlin.

Κυρίτση Γεωργίου
Δρ. Θεολογίας

«Τό θρησκευτικό συναίσθημα, ή γνωστική θρησκευτική ἀνάπτυξη καί τό θρησκευτικό μάθημα»

Πολλές φορές νοιώθουμε ὡς ἐκπαιδευτικοί τῆς Β/θμιας ἐκπαίδευσης, μετά τή διδασκαλία κάποιας ἑνότητας, ἄν καί εἴχαμε προετοιμαστεῖ ἀρκετά καλά(σωστή ἱεράρχηση τῶν σκοπῶν, ἐφαρμογή, ἐπεξεργασία καί τέλος παρουσίαση τῆς διδακτικῆς ἑνότητας), στό τέλος νά ὑπάρχει ἀπό τούς μαθητές- μαθήτριες ἕνα σημαντικό ἔλλειμμα κατανόησης καί γνώσης αὐτῶν πού διδάχθηκαν. Ἐνδεχομένως νά εἶναι πολλές οἱ αἰτίες. Γιά παράδειγμα καί ἰδιαίτερα στό Γυμνάσιο, ἐξαιτίας τῆς μή γνώσης βασικῶν ἐννοιῶν τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν πού προϋποτίθενται, ἀλλά ὡστόσο δέν ἔχουν κατακτηθεῖ σέ προηγούμενες τάξεις. Στό Λύκειο πολλές φορές, μαθητές-μαθήτριες, βρίσκουν τά προσφερόμενα μορφωτικά·ἀγαθά ὡς ''παραχωρημένα'' ἤ ''ξένα'' ἤ ''παράδοξα'' γιά τό πληροφοριακό-γνωστικό τους χῶρο(π.χ. στοιχεῖα τῆς Λατρευτικῆς ζωῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ). Γενικότερα διαπιστώνεται ἡ ἀπουσία ἐκτός ἀπό τό πληροφορικό-γνωστικό πεδίο τῆς μάθησης καί στό πεδίο τῆς ἐμπειρίας. Ἄλλωστε μερικοί μαθητές-μαθήτριες δηλώνουν τή χαλαρή ὡς καί ἀποστασιοποιημένη σχέση τους μέ τά ἐκκλησιαστικά-λειτουργικά-κοινωνικά δρώμενα τῆς ἐκκλησίας (καί ὄχι ἀποκλειστικά της ἐνορίας).

Προκύπτει ἄμεσα ἡ ἀναγκαιότητα μελέτης τῆς ἀνθρωπογεωγραφίας καί τῆς βιογραφίας τῶν μαθητῶν-μαθητριῶν μας. Καί αὐτό γιατί στίς μέρες μας τό σχολεῖο ἔχει πάψει νά ἔχει τή θρησκευτική ὁμοιογένεια τῶν μαθητῶν-τριῶν πού εἶχε κατά τίς προηγούμενες δεκαετίες (ὅλοι σχεδόν Χριστιανοί Ὀρθόδοξοι). Ἐπίσης ἡ

σχέση οἰκογένειας καί ἐνορίας - ἐκκλησίας ἦταν πολύ πιό ἄμεση καί εἶχαν ἀπό τόν περίγυρό τους περισσότερες εἰκόνες, παραστάσεις, θρησκευτικές πληροφορίες, γνώσεις καί συναισθηματικά βιώματα. Γιά τό λόγο αὐτό προκύπτουν καί περισσότερα ἐρωτήματα μέ συγκεκριμένες θρησκευτικές ἐμπειρίες. Βέβαια καί στίς μέρες μας δέ παύουν νά ὑφίστανται ἀλλά πολλές φορές διακρίνεται πίσω ἀπό αὐτά ἡ ἔλλειψη βασικῶν γνώσεων, πληροφοριῶν καί ἐννοιολογική ἀσάφεια καί ἡ ἔλλειψη δομῆς τῶν ἐρωτημάτων.

Βέβαια δέν πρέπει νά μᾶς διαφεύγει ὅτι πολλά ἀπό αὐτά τά παιδιά-ἐφήβους, προτοῦ ἐπισκεφτοῦν τό σχολεῖο, δέν εἶχαν κάν ἐπισκεφθεῖ μία Θεία Λειτουργία, δέν εἶχαν ἐπαφή μέ τόν ναό ἤ δέν εἶχαν κάν προσευχηθεῖ. Παιδιά-ἔφηβοι πού δέν γνωρίζουν ἁπλά Ἁγιογραφικά, Ἐκκλησιαστικά κείμενα ἤ τήν αἰτία τῶν θρησκευτικῶν ἠθῶν καί ἐθίμων, ἀκόμη καί μία προσευχή.

Ἡ παραπάνω ἔλλειψη ἤ μερική ἔλλειψη καί σύγχυση μπορεῖ νά δημιουργεῖ σημαντικές δυσκολίες στή διαδικασία τῆς μάθησης, ταυτόχρονα ὅμως εἶναι καί μία προσπάθεια ἀναθεώρησης τοῦ τρόπου προσέγγισης τοῦ διδασκόμενου μορφωτικοῦ ὑλικοῦ πάντοτε λαμβάνοντας ὑπόψη τό ἐπίπεδό της γνωστικῆς ἀνάπτυξης καί τά ἐμπειρικά δεδομένα τῶν μαθητῶν, σύμφωνα καί μέ τή διδακτική ἀρχή τῆς παιδοκεντρικότητας.

Αὐτή ἡ προσπάθεια ὀφείλει νά μήν ἐξαντλεῖται μόνο στό πληροφοριακό, γνωστικό πεδίο τοῦ μαθητῆ ἀλλά καί στήν ἐνδυνάμωση καί ἐνθάρρυνση τῆς πιό ἄμεσης ἐπαφῆς μέ θρησκευτικοῦ περιεχομένου δρώμενα καί ἐκτός τῆς σχολικῆς τάξης(π.χ. σχολικές θρησκευτικές ἐκδηλώσεις)[1]. Το μάθημα τῶν θρησκευτικῶν μπορεῖ νά γίνει ἡ ἀφετηρία προσέγγισης τοῦ μαθητῆ μέ ἕνα σημαντικό πεδίο τῆς κοινωνίας, τό θρησκευτικό –ἐκκλησιαστικό.

Αὐτή ἡ προσπάθεια βέβαια δέ μπορεῖ νά ἐκληφθεῖ ὡς ''ἐκκλησιαστικοποίηση'' τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν, οὔτε ὡς μία συστηματική ἔνταξη στό χῶρο τῆς κατήχησης, ὁ χῶρος τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἐνορία.

Ἡ ὕλη τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν δέν ἀφορᾶ μόνο τό γνωστικό πεδίο τοῦ μαθητῆ, τό ὁποῖο ἀξιολογεῖται, ὅπως καί σέ κάθε ἄλλο σχολικό μάθημα, ἀλλά στοχεύει μέ ἀφετηρία τό περιεχόμενό της, νά ὁδηγήσει αὐτά σέ μία ὑπεύθυνη προσωπική συμπεριφορά καί πράξη στήν καθημερινότητα καί στήν κοινωνία.

Γιά τήν ἐπιτυχία τῆς διδακτικῆς διαδικασίας καί γιά τίς δυνατότητες μάθησης ἔχουν μελετηθεῖ ἀρκετές πτυχές τῆς γνωστικῆς ἀνάπτυξης τῆς ἐφηβικῆς ἡλικίας, ἰδιαίτερα μέ τόν Piaget καί τούς

---

1. Κογκούλης Ἰ: *Ἐκκλησιασμός τῶν μαθητῶν*, Θεσσαλονίκη 2005, σελ. 228-38.

νεοπιαζετιανούς. Ἀπουσιάζει ὡστόσο μία πολύ σημαντική πλευρά πού ἀφορᾶ τόν ὅλο ἄνθρωπο. Πρόκειται γιά τήν ἔλλειψη μελέτης τῆς συναισθηματικῆς ἀνάπτυξης. Ἰδιαίτερα σημαντική γιά τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν, ὅπου οἱ μελέτες γιά τό ρόλο τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος στή διαδικασία τῆς μάθησης εἶναι ἐλάχιστος.

1. Θρησκευτική ἀνάπτυξη καί ὁ ρόλος τοῦ συναισθήματος

Ἡ μάθηση ἀποτελεῖ μία θεμελιώδη δραστηριότητα καί συνίσταται στήν σχέση καί ἀλληλεπίδραση γνωστικῶν καί συναισθηματικῶν διεργασιών[2]. Ὡστόσο, στή διδακτική πράξη ἡ μαθησιακή δυνατότητα τοῦ ἐφήβου ἐπικεντρώνεται στό γνωστικό μέρος καί δέ λαμβάνει ὑπόψη τῆς τό συναισθηματικό. Ὅμως οἱ συναισθηματικοί μηχανισμοί ἐπηρεάζουν τίς γνωστικές διεργασίες καί τίς διαμορφώνουν[3]. Ἰδιαίτερα γιά τή διαδικασία μάθησης ὀφείλουμε νά λάβουμε ὑπόψη μας ὅτι ἡ ἐφηβική ἡλικία εἶναι μία περίοδος κρίσης, ''κρίσης ἀξιῶν, πού καλύπτει τόν ἰδεολογικό, ἠθικό καί θρησκευτικό τομέα[4]. Γεγονός πού κάνει τήν μάθηση μία πολύ δύσκολη διαδικασία, καθώς στήν ἐφηβική ἡλικία προηγεῖται ἡ θεωρία τῆς πράξης, δηλαδή ἡ θεωρία τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων. Ἐδῶ καλεῖται ὁ ἐκπαιδευτικός νά βρεῖ ἐκείνη τή ζεύξη ὥστε νά δημιουργήσει μία ἀλληλεπίδραση μεταξύ τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων τοῦ μαθητῆ καί τῆς λογικῆς σκέψης του. Θά προσθέσουμε ἐπίσης καί τῶν συναισθημάτων του.

Ὅλες οἱ παραπάνω ἀπόψεις καί παρατηρήσεις ἀφοροῦν καί τά περιεχόμενα τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν στό χῶρο τῆς ἐκπαίδευσης. Σύμφωνα μέ τόν Bitter, ὅσον ἀφορᾶ τίς προσωπικές σκέψεις καί τούς στοχασμούς γιά τή πίστη, τόν πιό σημαντικό ρόλο δέν ἔχει ἡ λογική ἐπεξεργασία τῶν δεδομένων της, ἀλλά πολύ περισσότερο ἡ συναισθηματική ἐμπειρία τῶν ἐφήβων, τήν ὁποία καί ἐνδόμυχα ἐμπιστεύονται περισσότερο[5].

Κατά συνέπεια ὅποιος δέ βιώνει μία προσωπική σχέση μέ τό Θεό, εἶναι δύσκολο νά στοχάζεται σέ θέματα πίστης. Ὅποιος ὅμως μόνο βιώνει καί δέν στοχάζεται, ἀδυνατεῖ νά ἔχει μία προσωπική

---

2. Ντάβου, Μπ: *Ἐφηβεία, προσδοκίες καί ἀναζητήσεις* Ἀθήνα, 1990 ἐκδόσεις Παπαζήσης σελίδα 221.

3. Ὁ.π., σελίδα 222.

4. Ξωχέλλη, Π, *Παιδαγωγική τοῦ σχολείου* 1981, Θεσσαλονίκη.

5. Bitter, G ,*Zur sozialen Dimension der Glaubens vermittlung* in:Katbl 106(1981) σ. 123.

σχέση μέ τό Θεό. Στήν ἐπεξεργασία μίας διδακτικῆς ἑνότητας τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν, μπορεῖ νά γίνει μία σύνδεση αὐτῶν τῶν δυό, ὅταν κινητοποιεῖται ἡ γνωστικό-κριτική διαδικασία καί δίνεται ἡ δυνατότητα νά δημιουργηθοῦν καί νά δομηθοῦν τρόποι θρησκευτικῆς σκέψης, συμπεριφορᾶς καί πράξης.

1.2 Τό θρησκευτικό συναίσθημα καί ἡ ἀνάπτυξη τῆς θρησκευτικῆς κρίσης

Ἐνῶ τά συναισθήματα ἐπηρεάζουν οὐσιαστικά τή γνωστική ἀνάπτυξη, στό χῶρο τῆς Χριστιανοπαιδαγωγικῆς, ἀπουσιάζουν ἔρευνες πού νά φανερώνουν τόν τρόπο καί τό βαθμό ἐπιρροῆς αὐτῶν στήν διαδικασία τῆς μάθησης. Ὡστόσο ἡ ἐμπειρική ἔρευνα τοῦ Beile, H. ἔρχεται νά ἀναδείξει κάποια σημεῖα τοῦ ρόλου, τοῦ συναισθήματος, στή θρησκευτική ἀνάπτυξη, ἐπισημαίνοντας ὅτι, στούς ἐφήβους, στούς ὁποίους αὐτόματα ἡ θρησκευτική συναισθηματική ἀνάπτυξη, διακόπτεται καί ἡ ἀνάπτυξη τῆς θρησκευτικῆς ταυτότητας[6].

Ὁ Goldman, R. μελετώντας τήν ἀνάπτυξη τῆς θρησκευτικῆς σκέψης ἐπισήμανε τήν κεντρική σημασία τῶν συναισθημάτων γιά τήν μάθηση, ὅμως δέ προχώρησε σέ περαιτέρω ἔρευνες, ὥστε νά φωτιστοῦν οἱ σχέσεις ἀλληλεξάρτησης τοῦ γνωστικοῦ καί συναισθηματικοῦ πεδίου[7].

Γιατί ὅμως ἐμφανίζεται αὐτό τό κενό μελέτης;

Πιθανόν ἐπειδή εἶναι πολύ δύσκολο, νά γίνουν ἀντιληπτά καί κατανοητά τά θρησκευτικά συναισθήματα καί ἐπιπλέον νά ἀναδειχθοῦν ἐπικοινωνιακά καί νά βροῦν ἐφαρμογή τόσο στό χῶρο τῆς οἰκογένειας ὅσο καί αὐτόν τῆς σχολικῆς τάξης καί τοῦ σχολείου.

Ἄν καί ἡ σημασία τοῦ συναισθήματος στήν ἀνάπτυξη τῆς θρησκευτικῆς σκέψης τονίστηκε ἰδιαίτερα ἐκτός τοῦ Goldman καί ἀπό τούς Schleiermacher καί Kung[8], οὐσιαστικά, λείπει ἡ μελέτη ἐμπειρικῶν στοιχείων τά ὁποία θά μᾶς ἄνοιγαν ὁρισμένους καινούργιους τρόπους προσέγγισης καί διαμόρφωσης στήν ὀργάνωση τῶν σκοπῶν καί τῶν περιεχομένων τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν.

Στήν ἔρευνα λοιπόν τοῦ Beile, παρουσιάζονται ἀποτελέσματα

---

6. Beile, H., *Religiöse Emotionen und religiösesUrteil*. Ost Filden 1998.

7. Goldmann, *R., Religious thinking from childhood to adolescence* New York 1964, σελίδες 2-4.

8. Beile, H., *ὅ.π.* σ. 38.

τῶν συνεντεύξεών του μέ ἐφήβους πού παρακολουθοῦσαν τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν, ἡλικίας 13-19 ἐτῶν καί τά ἐρωτήματά του καί οἱ ἀπαντήσεις τούς βασίζονται στά συναισθήματα πού ἐκδήλωναν πρός τό Θεό ἤ σέ κάτι ὑπερβατικό(Transzentenz)[9]. Τά σημαντικότερα στοιχεῖα πού διαπιστώθηκαν εἶναι: α) μεταξύ τῶν μαθητῶν πού πιστεύουν, βιώνονται συχνότερα τά συναισθήματα τῆς εὐτυχίας, τῆς ἐμπιστοσύνης, τῆς χαρᾶς, τῆς ἀσφάλειας. Ἀρνητικά συναισθήματα ὅπως ἀγωνία, ἀνασφάλεια, ὀργή, ἐνοχή, φόβο, ὑπερηφάνεια ἀπέναντι στό Θεό σπανιότερα.

β) στούς μαθητές πού δέν πιστεύουν, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἐλάχιστες ὡς καθόλου θρησκευτικές ἐμπειρίες(ἀπό τήν παιδική ὡς τήν ἐφηβική τους ἡλικία), ἀπορρίπτουν τό Θεό καί ταυτόχρονα δέν ἐμφανίζουν ἀρνητικές θρησκευτικές ἐμπειρίες, παρά μόνο ἔλλειψη τωρινῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας, ἡ ὁποία ὀφείλεται στήν ἔλλειψη θρησκευτικῶν ἐμπειριῶν κατά τήν παιδική ἡλικία[10].

1.3 Σχέση θρησκευτικῶν συναισθημάτων καί τῶν ἐπιπέδων ἀνάπτυξης τῆς θρησκευτικῆς κρίσης(Oser/ Gmunder)

Ὁ Beile ἀντιστοίχισε τά πορίσματα τῶν ἐρευνῶν του μέ τή θεωρία τῆς ἀνάπτυξης τῆς θρησκευτικῆς κρίσης τῶν F. Oser καί P. Gmunder[11]. Σύμφωνα μέ τή θεωρία τους γιά τίς ἡλικίες 7-19 ἐτῶν (παιδική- ἐφηβική ἡλικία) στή πρωτοβάθμια καί δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση διακρίνουμε τρεῖς βαθμίδες(ἐπίπεδα) τῆς ἀνάπτυξης, τῆς θρησκευτικῆς κρίσης. Στή δεύτερη βαθμίδα (7-12 ἐτῶν) ὑπάρχει ἡ προσδοκία ἀμοιβῆς γιά τήν ὑπακοή καί τιμωρία γιά τήν ἄρνηση.

Στήν ἡλικία (12–13 ἐτῶν) ἀρχή τῆς 3ης βαθμίδας ἀρχίζει, νά μήν πιστεύει πλέον στήν ἄμεση προσωπική σχέση Θεοῦ – ἀνθρώπου. Σέ αὐτήν τήν βαθμίδα ὁ ἔφηβος ἀρχίζει νά νιώθει σταδιακά ἀνεξάρτητος ἀπό τό Θεό (ἀπόλυτη αὐτονομία). Ξεκινᾶ ὁ ἀθεϊσμός καί νιώθει νά πορεύεται στήν κοινωνία καί τόν κόσμο χωρίς τήν ἀνάγκη τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀπόλυτη αὐτονομία τῆς τριτης βαθμίδας (περίπου 15 ἐτῶν) ὁδηγεῖ στήν θρησκευτική αὐτονομία (βαθμίδα τέταρτη). Ὁ ἔφηβος θεωρεῖ σ᾽ αὐτή τήν βαθμίδα τόν ἑαυτό ἀνεξάρτητο, ἀλλά θεωρεῖ σταδιακά ὅτι ἡ ὕπαρξη καί ἡ ἐλευθερία τοῦ ἔχουν δοθεῖ ἀπό τόν Θεό.

---

9. Beile, H., *ὅ.π.* σ. 7-8.

10. Beile, H., *ὅ.π.* σ. 171-174.

11. Κογκούλη, Ι., *Κατηχητικη και Χριστιανικη παιδαγωγικη*, Θεσσαλονικη 1990 σελιδες 122-123 και Κυριτση, Γ., *Το μαθημα της Χρ. Ἠθικῆς στην Β/θμια Ἐκπ/ση*, Διδακτορική διατριβή, Θεσ/νίκη 2000, ἀνάτυπο, σελ. 92-97.

Ποιός εἶναι ὅμως ὁ παράγοντας ποῦ αἰτιάζει τήν θρησκευτική ἀνάπτυξη;

Ἡ μετάβαση ἀπό τήν δεύτερη στήν τρίτη βαθμίδα θρησκευτικῆς κρίσης εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική. Πρόκειται γιά μαθητές τοῦ Δημοτικοῦ καί μερικῶν της πρώτης τάξης Γυμνασίου. Ἐδῶ ἡ θρησκευτική ἀνάπτυξη ὀφείλεται στήν γνωστική ἀνάπτυξη γιατί οἱ ἀλλαγές τοῦ γνωστικοῦ πεδίου αἰτιάζουν τήν προαγωγή της καί τίς μεταβολές τῆς βαθμίδας. Ἄλλωστε στήν πρώϊμη ἐφηβεία (περίπου 11 ἐτῶν) ἔχουμε τήν τυπική σκέψη καί μαζί τη γνωστική θρησκευτική ἀνάπτυξη[12]. Ἡ βαθμιαία ἀνάπτυξη τῆς σκέψης ὁδηγεῖ στήν ἀντικατάσταση καί ἀπόρριψη τῆς δεύτερης βαθμίδας (do ut des) ἀπό τήν 3η βαθμίδα. Ὅπως ἔδειξαν ἔρευνες στήν ἡλικία τῶν 18–19 ἐτῶν ὅλοι οἱ ἔφηβοι ἐπιχείρημα-τολογοῦν στό πεδίο τῆς 3ης βαθμίδας, ὅπως καί ἡ πλειοψηφία τῶν ἐνηλίκων[13].

Τί συμβαίνει ὅμως στήν κυριαρχοῦσα στούς ἐφήβους 3η βαθμίδα;

Σύμφωνα μέ τόν Dobert R. εἶναι ἡ βαθμίδα τοῦ ''ἀδιεξόδου', καθώς ὅπως τονίστηκε ἐκεῖ παραμένουν καί οἱ περισσότεροι ἐνήλικες. Στήν Θεησκευτικοπαιδαγωγική γιά τό Dobert R. ἐμφανίζεται μία ἰδιαίτερη διαλεκτική μεταξύ τῆς ἀνθρώπινης αὐτονομίας καί τῆς θεϊκῆς ὑπερβατικῆς δύναμης. Στήν συγκεκριμένη βαθμίδα ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖ ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ὑπεύθυνος γιά τήν παροῦσα κατάστασή του στόν κόσμο, τό δέ θεϊκό καί ὑπερβατικό τό ἔχει ἀπωθήσει σέ ἀπώτατη περιοχή τοῦ γνωστικοῦ του. Ἐδῶ κυριαρχεῖ τό ἐγώ, τόσο στήν γνωστική του ἔκφραση ὅσο καί στή θρησκευτική. Εὐκαιρίες καί προκλήσεις γύρω ἀπό τό ''ἱερό'' νά στοχαστεῖ καί νά διαλεχτεῖ σπάνια ἐμφανίζονται, ἐπειδή θεωρεῖ ὅτι ἡ πρακτική του σημασία ἔχει σταδιακά ἐλαχιστοποιηθεί[14].

Σέ αὐτήν τήν στάσιμη 3η βαθμίδα ὁ Beile ἀνακαλύπτει ἀπό τήν ἔρευνά του, ὅτι γιά τήν μετάβαση στήν τέταρτη βαθμίδα τά κίνητρα ἀντί γιά τό γνωστικό πεδίο, ὅπως στίς προηγούμενες βαθμίδες, δίνονται πλέον ἀπό τά συναισθήματα[15] . Αὐτή εἶναι πλέον ἡ μηχανή ''ἐκκίνησης'' τῆς προαγωγῆς τῆς θρησκευτικῆς ἀνάπτυξης

---

12. Beile ,H., *ὅ.π.*, σ. 219.

13. Oser, F/Gmünder, P., *Der Mensch-Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer* Ansatz Gütersloh 1996.

14. Dobert, R., *Oser/Gmünders Stadium der religiösen Entwicklung im gesellschtaftlichen Kontext* in K. E Nipkow (Hrsg): "Claubens entwicklung und Erziehung" Gütersloh 1988, σελίδες 156-157.

15. Beile, H., *ὅ.π.*, σ. 221.

τοῦ ἐφήβου, Ὅπως διαπίστωσε οἱ ἔφηβοι πού κινοῦνται ἀπό τήν 3η πρός τήν 4η βαθμίδα περιγράφουν σημαντικά θρησκευτικά βιώματα καί ἔντονα θρησκευτικά συναισθήματα[16]. Ἔχουμε μία ἐπανατροφοδότηση τῆς θρησκευτικότητάς τους ἀπό συναισθήματα πού φαινόταν ''ξεχασμένα'' πρίν ἀπό τήν ἐμφάνιση τῆς τυπικῆς λογικῆς σκέψης.

Στό σημεῖο αὐτό ὁ ρόλος καί ἡ σημασία τῶν συναισθημάτων ἀποτελοῦν ἀφετηρία καί ταυτόχρονα πρόκληση γιά τή διαδικασία τῆς μάθησης στό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν. Ἡ ἐνασχόληση μέ τίς συναισθηματικές συνιστῶσες καί τά θρησκευτικά συναισθήματα τοῦ μαθητῆ μποροῦν νά ἀποτελέσουν ἕνα πολύτιμο ἐργαλεῖο γιά τήν συνέχιση τῆς θρησκευτικῆς του ἀνάπτυξης.

Πῶς καί ποῦ θά συντελεστεῖ ὅμως αὐτό;

Ἐδῶ ἔγκειται ἡ συμβολή τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ στή διαμόρφωση τοῦ περιβάλλοντος τῆς τάξης μέ τεχνικές οἱ ὁποῖες θά δώσουν τά κίνητρα ἐκεῖνα πού θά βοηθήσουν στήν ἐκδήλωση καί τῶν θρησκευτικῶν συναισθημάτων.

2. *Χῶροι καί τρόποι ἐκδήλωσης τῶν θρησκευτικῶν συναισθημάτων*

Στή διαδικασία μάθησης πολύ σημαντικό ρόλο παίζουν οἱ συναισθηματικές προϋποθέσεις, ὥστε νά δημιουργηθοῦν μεταξύ ἄλλων ἐκεῖνες οἱ ὁποῖες θά ὁδηγήσουν τό μαθητή, ὥστε ''νά κατανοήσει καλύτερα καί γιά ἀρκετό διάστημα τό περιεχόμενο τοῦ μαθήματος, τό ὁποῖο ἀρχικά του φαίνεται ἀφηρημένο''[17]. Γιά τό λόγο αὐτό στή σχολική τάξη θά πρέπει νά αἰσθάνεται ὁ μαθητής ὅτι βρίσκεται σ᾿ ἕνα χῶρο, ὁ ὁποῖος τόν ἐμπνέει ἐμπιστοσύνη, σιγουριά, δυνατότητα ἐπιτυχίας, ἀναγνώριση, συμπάθειας, ἀγάπης καί νά μπορέσει ἔτσι νά φέρει στήν ἐπιφάνεια δυνατότητες καί δημιουργίες, τίς ὁποῖες δέ γνώριζε ὅτι ἔχει.

Νά ἐξωτερικεύσει συναισθήματα, τά ὁποῖα ἔχουν ἕνα βασικό ρόλο στή διαδικασία τῆς μάθησης. Ἄλλωστε αὐτή ἀποτελεῖ μία μίξη δυό παραγόντων: τοῦ γνωστικοῦ καί τοῦ συναισθηματικοῦ[18].

α) Γιά νά ἐπιτευχθεῖ αὐτό χρειάζεται ὁ ἐκπαιδευτικός νά γνωρίζει, τήν ἀνθρωπογεωγραφία τῆς τάξης καί αὐτό ἐπιτυγχάνεται μέ τίς διαπροσωπικές σχέσεις μέ τόν κάθε μαθητή ξεχωριστά καί

---

16. Beile, H., *ὅ.π.*, σ. 220.
17. Seibert, N., *Prinzipien guten Unterrichts*, Munchen 1992, σ. 110.
18. Seibert, N., *ὅ.π.*, σ. 110.

ή ἐνθάρρυνση ἀπό μέρους του νά ἀναπτύξουν οἱ ἴδιοι μεταξύ τούς τήν ἴδια σχέση.

Ἀφορμές μπορεῖ νά δώσει ὁ ἴδιος μέ τίς παρακάτω τρόπους:

- Νά δοθεῖ στούς μαθητές κατόπιν δικῆς του πρωτοβουλίας μία θεματολογία ὅπου θά ἐκφράσουν ἀνώνυμοι ἀρχικά τίς ἀπόψεις τούς(π.χ. ἐκκλησία –χῶρος σωτηρίας).
- Νά γράψουν μία ἔκθεση μέ θέματα πού ἅπτονται τῆς καθημερινότητας ἀλλά καί προσεγγίζονται ἀπό τήν διδακτέα ὕλη(π.χ. -σύγχρονη ἱεραποστολή)
- Νά ὀργανωθεῖ ἡ ἐπίσκεψη σέ μία Θεία Λειτουργία, σ᾽ἕνα συσσίτιο ἀπόρων κ.ἄ.
- Μέ τόν καιρό νά γίνει ἐφικτό, ὁρισμένες φορές, νά ξεκινοῦν τό μάθημα μέ μία σύντομη προσευχή ἤ τά πρῶτα 5-10 λεπτά(ὅταν αὐτό εἶναι ἀπαραίτητο) νά ὑπάρχει ἀπόλυτη ἠρεμία στήν τάξη(μέ ὑπόκρουση κλασικῆς ἤ βυζαντινῆς μουσικῆς καί ἀσκήσεις ἠρεμίας – σιωπῆς).

β) Ἕνας πιό ἐνεργητικός τρόπος δράσης πού συνδέει τήν τάξη μέ τό ὑπόλοιπο σχολεῖο ἀλλά καί τό κοινωνικό περίγυρο, εἶναι ἡ μέθοδος project[19] .

Ἔχοντας ἐργαστεῖ ὁμαδοκεντρικά κατά τή διάρκεια τοῦ μαθήματος, μποροῦν πλέον, πέρα ἀπό τά στενά ὅρια τοῦ μαθήματος, ἀλλά μέ ἀφετηρία τό γνωστικό – πληροφοριακό ὑλικό πού διδάχτηκαν, νά προχωρήσουν στήν ἐφαρμογή του.

Βασικά στοιχεῖα τῆς μεθόδου αὐτῆς εἶναι:

-Βρίσκουν καί ἐπιλέγουν ἀπό κοινοῦ θέματα, σχεδιάζουν τήν διεκπεραίωσή τους, ἀναλαμβάνουν ρόλους, μαθαίνουν σταδιακά νά συνεργάζονται καί νά μαθαίνει ὁ ἕνας τόν ἄλλο.

-Ἡ θεματολογία μπορεῖ νά εἶναι: οἱ ἄστεγοί του δημοτικοῦ διαμερίσματος, στοιχεῖα γιά τήν Ἑβραϊκή μειονότητα τῆς πόλης ἤ περιοχῆς μας, ἡ γνωριμία καί συνεργασία – ἐνημέρωση μέ κάποιον ἱεραπόστολο πού ἐργάζεται γιά τόν τρίτο κόσμο, συνεργασία μέ τόν ἱερέα τῆς ἐνορία γιά τή δομή καί ὀργάνωση τῆς Θείας Λειτουργίας, παρουσίαση τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς μέ κάποιον δάσκαλο καί ἕνα λαϊκό καλλιτέχνη στό ἀμφιθέατρο τοῦ σχολείου κ.ἄ.

-᾽Ἔχοντας σχεδιάσει μέ τή συνεργασία τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ τήν ἐργασία συγκέντρωση ὑλικοῦ, ἀνάλυση, ἐπιλογή, ἐπεξεργασία, παρουσίαση (ἔκθεση, προβολή ὑλικοῦ, Power Point, ὄχι μόνο στήν τάξη ἀλλά καί σέ ἐπίπεδο ἀνοικτῆς ἐκδήλωσης στό ἀμφιθέατρο ἤ

---

19. Frey, K: *Die Project methode* Weinheim 1994, σ. 47-50.

στό προαύλιο τοῦ σχολείου) ἀκολουθεῖ ἡ πρακτική ἐφαρμογή ὅπου αὐτό εἶναι δυνατόν, αὐτῶν πού ἔχουν μάθει.

Τί προσφέρει αὐτή ἡ μέθοδος;

Τή σταδιακή προσέγγιση ἀπό τό μαθητή τῆς ἐκκλησίας, τοῦ ἔργου στῆς καί τοῦ τρόπου ἔκφρασής της μέσα στήν κοινωνία. Ὁ σκοπός ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπό τή δημιουργία ἔργων καί πράξεων, ὁ ὁποῖος συνδέεται καί μέ τό ἀποτέλεσμα τοῦ σχεδίου. Ταυτόχρονα ἀνακαλύπτει τήν θρησκευτική διάσταση μίας συγκεκριμένης ἐργασίας πού μέσα ἀπό τήν ὑλοποίηση τῆς συναντᾶ τό θρησκευτικό στοιχεῖο στήν καθημερινότητα (κάτι πού πρίν ἐνδεχομένως δέν τό γνώριζε). Μέσα ἀπό κοινωνικές διαδικασίες μάθησης, ἀποκτᾶ ἐμπειρίες οἱ ὁποῖες ἀνάγονται στά εὐρύτερα πλαίσια τοῦ Οἰκουμενικοῦ πνεύματος, τῆς Ἐκκλησίας, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ καί θεμελιώδη σκοπό τῆς Χριστιανοπαιδαγωγικῆς. Στή πορεία κατανοοῦν τή προσωπική τους εὐθύνη καί ἀνακαλύπτουν ὅτι ἡ προοπτική της μάθησης στό χῶρο τοῦ μαθήματος τῶν Θρησκευτικῶν ἔχει ἄμεση σχέση μέ τά προβλήματα τοῦ ὑπόλοιπου κόσμου, μέσα στόν ὁποῖο καλοῦνται νά ζήσουν καί νά δράσουν.

Καταλήγοντας, ὀφείλουμε μέσα ἀπό τήν σύντομη παραπάνω παρουσίαση νά ἐπισημάνουμε τά ἑξῆς: α. Εἶναι ἀναγκαία ἀπό πλευρᾶς ἐκπαιδευτικῶν ἐκτός τῶν σκοπῶν – τῶν περιεχομένων καί τῶν μορφῶν διδακτικῆς , ἡ γνώση τῆς συναισθηματικῆς κατάστασης καί τῶν θρησκευτικῶν ἐμπειριῶν τοῦ μαθητῆ καί ἡ ἀνάδειξή τους.

β. Εἶναι ἀπαραίτητες καί στόν ἑλλαδικό χῶρο οἱ ἔρευνες οἱ ὁποῖες θά ἀναδείξουν συνιστῶσες τῆς θρησκευτικῆς ἀνάπτυξης τοῦ ἐφήβου, τόσο τῆς γνωστικῆς ὅσο καί τῆς συναισθηματικῆς.

Διάκ. Neacsu Vasile
Μεταπτυχιακοῦ φοιτητοῦ
Ὑποψ. Δρ. Θεολογίας ΑΠΘ

Ἡ θεολογική γνωσιολογία ὡς θέωση κατά τόν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα γνωστικό ὄν. Ἡ γνώση καθορίζει μεταξύ ἄλλων, ὅλους τούς ἀνθρώπους. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, ἔχουν ἐκ φύσεως πόθον πρός τήν μάθηση, πρός τήν γνώση[1]. Ἑπομένως, ἡ γνώση εἶναι μία σφράγιση καί μία ἰδιότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν πρώτη στιγμή τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ. Εἶναι ἕνα δομικό στοιχεῖο τῆς ἴδιας τῆς φύσης αὐτοῦ.

Ὅτι εἶναι ἔτσι, τό ἀποδεικνύει ὅλη ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Πάντα καί παντοῦ αὐτός ἀσχολήθηκε μέ ὑπαρξιακά ἐρωτήματα, προσπάθησε νά γνωρίζει τήν φύση καί τό εἶναι του. Αὐτή ἡ ἀπασχόληση δέν εἶχε πάντα τήν ἴδια μορφή. Ἦταν εἴτε μία φυσική ἐνέργεια τοῦ ἀπομακρυσμένου ἀνθρώπου ἀπό τόν Θεό, εἴτε ἕνα θεολογικό ἔργο τοῦ ἐν Θεῷ ἀνθρώπου. Κατά συνέπεια, ἀντιλαμβανόμαστε σχετικά μέ τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου δύο μορφές γνώσεως -μία φιλοσοφική (φυσική) καί μία ἄλλη θεολογική, μία γνώση τῆς φιλοσοφίας πού μιλάει περί τοῦ Ὄντος καί μία τῆς θεολογίας μέσω τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος μιλάει μέ τό Θεό ὡς τό Ἀπόλυτο Ὄν.

Ἡ φιλοσοφία συγκεντρώνει καί συστηματοποιεῖ ὅλα τά συμπεράσματα στά ὁποῖα ἔφτασε μόνος του ὁ ἄνθρωπος σ᾽ αὐτή τήν γνωσιολογική πορεία. Ὁ ἄνθρωπος ἐπιθύμησε διά τῶν φυσικῶν του δυνάμεων στό περιβάλλον τῆς φιλοσοφίας νά ἀπαντήσει σέ ὅλα τά ἐρωτήματα περί τοῦ ὄντος, περί τῆς δικῆς του ὕπαρξης. Διά μέσου τῆς φιλοσοφίας, αὐτός προσπάθησε νά ἀντιμετωπίσει τά γνωσιολογικά προβλήματα ὡς ἑξῆς:

---

1. Ἀριστοτέλης, *Μετά τά φυσικά*, ἐκ. Πάπυρος, Ἀθήνα, 1953, σ. 27.

-ἄν εἶναι δυνατή ἡ γνώση καί μέχρι ποίου σημείου μπορεῖ νά γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος -ὑπάρχει ἀπόλυτη γνώση, ἤ ἡ γνώση εἶναι σχετική

- τό ζήτημα τῆς πηγῆς τῆς γνώσης -ἄν ἡ γνώση προέρχεται ἀπό τίς αἰσθήσεις ἤ ἀπό τοῦ νοῦ ἤ καί ἀπό τίς δύο αὐτές πηγές;

-τό πρόβλημα τῆς ἐγκυρότητας τῆς γνώσεως -ποιές εἶναι οἱ προϋποθέσεις καί τά κριτήρια πού ἐξασφαλίζουν τήν ἰσχύ καί τό κῦρος τῆς γνώσης[2].

Ὅμως αὐτό πού δέν παρατηροῦμε νά ὑπάρχει μεταξύ τῶν παραπάνω ἐρωτημάτων εἶναι οἱ ἑξῆς ἀπορίες -γιατί καί πώς πρέπει ὁ ἄνθρωπος νά γνωρίζει κάτι καί, ἄν πρέπει νά γνωρίζει τό ὄν. Μέ ἄλλα λόγια, πῶς πρέπει νά κατανοήσουμε τήν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπυ γιά νά κατέχει τό ὄν, καί γιατί ζεῖ ὁ ἄνθρωπος ὑπό τό κράτος αὐτοῦ τοῦ ὄντος. Αὐτές οἱ ἐρωτήσεις ἀποτελοῦν τό θέμα τῆς παρούσης ἀνάλυσης.

Μόνο ἡ θεολογία μπορεῖ νά ἀπαντήσει σέ αὐτές τίς ἐρωτήσεις, ἐπειδή πέρα ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι γνωστικό ὄν εἶναι καί θεολογικό ὄν. Πηγάζει ἀπό τόν Θεό ὡς Ἀπόλυτο. Βρίσκουμε, συνεπῶς, μία οὐδιώδη διαφορά ἀνάμεσα στήν φιλοσοφία καί θεολογία. Μολονότι καί οἱ δύο κλάδοι ἀναφέρονται στή μάχη τοῦ ἀνθρώπου γιά νά ἐξηγήσει τήν ὕπαρξή του καί τό Ἀπόλυτο Ὄν, μόνο ἡ θεολογία ἀπαντάει σ᾽ αὐτά τά ζητήματα.

Ἡ φιλοσοφία ὅπως καταλάβαμε ἀπό τίς ἀπασχολήσεις της, παραμένει στήν ἐπιφάνεια τῶν προβλημάτων. Παρ᾽ ὅλα αὐτά αὐτή καί ἡ θεολογία εἶναι δῶρα ἀπό τόν Θεό[3], μόνο πού ἡ φιλοσοφία ἀσχολεῖται μέ τά ὀνόματα ἤτοι τό ἐξωτερικόν περίβλημα, ἐνῶ ἡ θεολογία μέ τά πράγματα ἤτοι τά οὐσιώδη[4]. Παραμένουν, μολονότι αὐτῆς τῆς διαφορᾶς, καί οἱ δύο τρόποι γνώσεως στήν ὑπηρεσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἤτοι ἡ φιλοσοφία ὑπηρετεῖ τήν θεία φιλοσοφία[5].

Ἐφ᾽ ὅσον τά δῶρα τοῦ Θεοῦ, αὐτά διαιροῦνται εἰς φυσικά καί πνευματικά, ἡ φιλοσοφία εἶναι φυσικό δῶρο[6] καί ἡ θεολογία πνευματικό. Μέ αὐτή τήν ἰδιότητα ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νά εἰσάγει τόν ἄνθρωπο εἰς τήν γνώση τῶν ὄντων, ἀλλά ἐπειδή τούτη ἡ γνώση

---

2. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό τῆς φιλοσοφίας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα , 2004, σ. 147.

3..Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, ἐπ. Π. Χρήστου, τόμ. Α', 2, 1, 4, σ. 468.

4. Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρέας, *Στρωματεῖς*, 6, ΒΕΠ 8, 236.

5. Π. Χρήστου, *Ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς γνώσεως κατά τόν Γρηγόριον Παλαμᾶν*, στό Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς, Θεσσαλονίκη, 1962, σ. 124.

6. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 1, 18, σ. 481-482.

πραγματοποιεῖται μέ μία φθαρτή φύση, τέτοια γνώση δέν πρόκειται νά εἶναι παρά μόνο σχετική καί δέν δύναται νά ταυτισθεῖ μέ τήν θεία σοφία[7] -οὔτε ἡ ἀγνωσία εἶναι πάντοτε κάτι κακό, οὔτε ἡ γνώση εἶναι πάντοτε κάτι ἀγαθόν[8].

Μέ ἄλλα λόγια, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία ἀποβλέπει στήν ἔρευνα τῆς φύσεως καί τῆς κίνησης τῶν ὄντων, ἐπιθυμώντας νά φτάσει στήν "πραγματεία τῆς ἀλήθειας", ἡ θεολογία ἀποβλέπει στά ἀόρατα καί στά αἰώνια, ἐπιθυμώντας νά φτάσει στή φιλοσοφία τοῦ Χριστοῦ[9].

Ἡ ἐξέταση αὐτή δείχνει ὅτι κατά τήν διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἡ κοσμική γνώση καί ἡ θεολογική γνώση διακρίνονται σαφῶς καί βαδίζουν πολλές φορές παράλληλα. Ὁ προορισμός ἕκαστης ἐξ αὐτῶν καθορίζει καί τήν ἀξία της -ἐνῶ ἡ φιλοσοφία εἶναι χρήσιμη γιά τοῦτο τόν βίον, ἀλλά ὄχι ἀπαραίτητη γιά τήν σωτηρία, ἡ θεολογία εἶναι πολυτιμοτέρα αὐτῆς καί ἀναγκαία γιά τήν πνευματική τελείωση καί σωτηρία[10].

Ἡ φιλοσοφία βοηθάει πραγματικά τόν ἄνθρωπο μόνο ἄν γνώσεις τίς ὁποῖες ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος μέ τίς φυσικές του δυνάμεις τίς μεταμορφώνει εἰς θεοειδεῖς γνώσεις[11]. Ἡ γνώση τῶν κτισμάτων καί τῶν ὄντων ἔφερε τούς ἀνθρώπους εἰς τή γνώση τοῦ Θεοῦ καί πρό τοῦ νόμου καί τῶν προφητῶν[12], ἀλλά αὐτή ἡ γνώση δέν ἔχει σκοπιμότητα ἄν ὁ ἄνθρωπος δέν πραγματοποιεῖ δι᾽ αὐτῆς μία προσωπική σχέση μέ τόν ἴδιο τόν Θεό. Ὁ Θεός, ἄν καί μπορεῖς νά τόν πλησιάζεις διά τοῦ νοῦ ξέροντας ὅτι ὑπάρχει, δέν τόν μεταλαμβάνεις στήν ζωή σου. Δέν κοινωνεῖς μέ Αὐτόν σέ μία προσωπική καί ὀντολογική σχέση παρά μόνο πνευματικά καί θεολογικά. Ὁ Θεός δέν εἶναι μόνο οὐσία γιά νά μιλᾶμε περί Αὐτοῦ, ὅπως κάνει ἡ φιλοσοφία μέ ὅλες τίς οὐσίες. Αὐτός δέν εἶπε "ἐγώ εἰμί ἡ οὐσία" ἀλλά εἶπε "ἐγώ εἰμί ὁ ὤν"[13] πού σημαίνει ὅτι δέν εἶναι μία ἀφηρημένη ὕπαρξη πού τήν κατέχεις διά τοῦ νοῦ, ἀλλά εἶναι Πρόσωπο τό ὁποῖο ἐπιθυμεῖ νά (ἀπό)τελέσει μία προσωπική σχέση μέ ὅλα τά λογικά ὄντα.

Ἡ παροῦσα μελέτη προσπαθεῖ νά παρουσιάσει τίς προϋποθέσεις αὐτῆς τῆς προσωπικῆς κοινωνίας μέ τόν Θεό πού εἶναι καί πραγματική γνώση ἡ θεογνωσία καί πραγματική σχέση μέ Αὐτόν.

---

7. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 1, 7, σ. 424.
8. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 1, 3, 14, σ. 424.
9. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κατά Ἀκίνδυνον* 6, 1, apud, Π. Χρίστου, *ὅ.π.*, σ. 125.
10. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 1, 5, σ. 469.
11. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 1,1,9, σ. 369-370.
12. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπέρ ἡσυχαζόντων*, 2, 3, 44, σ. 578.
13. Π. Χρίστου, *ὅ.π.*, σ. 129.

Ἡ θεολογική γνώση δέν εἶναι ἁπλά μία θεωρητική ἐνασχόληση καί ἕνα ἔργο δογματολόγων, ἀλλά ἕνας τρόπος ζωῆς[14], εἶναι ἡ ἀληθινή ὕπαρξη. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι κατ᾽ ἐξοχήν προσωπική, ὀντολογική καί θεουμένη. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δέν πρόκειται νά ἀποκαλύψει στόν ἄνθρωπο ἕναν ἁπλό ὁρισμό περί Αὐτοῦ, ἀλλά νά τόν ἀνυψώσει πρός τήν τριαδική δόξα τοῦ Ἀπόλυτου Ὄντος. Γι᾽ αὐτό, ἡ θεολογική γνώση τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται, ὅπως θά παρατηρήσουμε, μέ τήν θέωση αὐτοῦ. Κατά συνέπεια, μία γνωστική ἐνέργεια κατευθυνόμενη πρός τόν Θεό θά εἶναι μία ἐνέργεια πού θά ὁδηγήσει τόν ἄνθρωπο πρός τήν τελείωση καί τόν ἁγιασμό αὐτοῦ.

α) Ὀντολογία καί γνώση-ὑπαρξιακές προϋποθέσεις γιά τήν γνώση τοῦ ἀνθρώπου

Κατ᾽ ἀρχάς νά δοῦμε γιατί πρέπει, καί γιατί θέλει ὁ ἄνθρωπος νά γνωρίζει κάτι, ἀλλιῶς πῶς ἐξηγεῖται ἡ ἐπιθυμία τῶν ἀνθρώπων γιά νά μάθουν τήν ἀλήθεια περί αὐτῶν καί ὅλης τῆς ὕπαρξης.

Θά ἀρχίσουμε μέ τήν παρατήρηση ὅτι, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία ἐπιζητάει γενικά τήν οὐσία τῶν ὄντων, ἡ θεολογία μεσολαβεῖ στήν σημαντική κατανόηση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄν, πώς θεωρεῖται, ἀπό ποῦ προέρχεται, ποιά εἶναι ἡ κλήση του κ.τ.λ. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ θεολογία μᾶς φανερώνει πρῶτα ἀπό ὅλα τό ἴδιο μυστήριο τῆς ὕπαρξής του, πῶς ἀποτελεῖται, ποιές ἰδιότητες ἔχει καί ἀπό ποῦ, προκείμενου νά μᾶς ὁδηγήσει πρός τήν Πηγή τῆς ὕπαρξής μας. Ἑπομένως, ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ὀντολογικές συνέπειες καί ὀντολογικά θεμέλια.

Γιά νά μιλᾶμε περί τῆς γνώσης πρέπει νά κατανοήσουμε πρῶτα ποιοί εἴμαστε, ποῦ πορευόμαστε καί γιατί, καί τί θά πραγματοποιήσουμε γνωρίζοντας κάτι.

Ἑπομένως, θά ὑπογραμμίσουμε στήν ἀρχή τό γεγονός (τό ὁποῖο ἡ φιλοσοφία δέν τό ἔχει ὑπ᾽ ὄψη) ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι πλάσμα Θεοῦ. Εἶναι δημιουργημένος *κατ᾽ εἰκόνα*[15] τοῦ Θεοῦ, τείνοντας πρός τό *καθ᾽ ὁμοίωση*. Εἶναι μία λογική ὕπαρξη ἑνός προσωπικοῦ Ὄντος, τό ὁποῖο θέλει νά κοινωνάει καί μέ ἄλλα πρόσωπα τό μυστήριο τῆς ἀγάπης καί χαρᾶς Αὐτοῦ. Ἔχει, λοιπόν, θεϊκά καί κτιστά ἰδιώματα καί ὑπάρχει προσανατολισμένος πρός τήν Πηγή τῆς ζωῆς του. Πρέπει νά Τόν γνωρίζει γιά νά ἐκπληρωθεῖ ὡς ὕπαρξη,

---

14. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Α, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 13.

15. Ἁγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, *Ὁμιλίες*, ΕΠΕ 11, σ. 523.

πρέπει νά κοινωνάει μέ Αὐτόν γιά νά τελειωθεῖ.

Κατόπιν τούτου, ὅπως ἐννοεῖται, δέν γίνεται νά μιλᾶμε γιά τόν ἄνθρωπο χωρίς νά ξέρουμε ποιός Θεός τόν δημιούργησε, νά ξέρουμε ποιά εἶναι ἡ σχέση του μέ τόν ἴδιο τόν Θεό. Ἡ κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου καί τῶν πράξεων αὐτοῦ συνδέεται μέ τήν προσέγγιση τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ.

Ὁ ἄνθρωπος κτίσθηκε ἀπό ἕνα τριαδικό Θεό, ἕνα Θεό πού ἔχει μία ἁπλή οὐσία ἐκφραζόμενη σέ τρεῖς Ὑποστάσεις. Ἕνα Θεό πού μεταλαμβάνεται ἀπό τούς ἀνθρώπους, λόγω τῶν ἄκτιστων ἐνεργειῶν αὐτοῦ, πού πηγάζουν ἀπό τήν οὐσία του.

Ἡ ὕπαρξή του εἰκονίζει τήν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ μέ τόν ὁποῖο καλεῖται νά πραγματοποιεῖ μία σχέση ἀγάπης κοινωνίας. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, σ᾿ αὐτές τίς συνθῆκες καί ὄχι μόνο τοῦ Θεοῦ, ἔχει ἕνα ὀντολογικό χαρακτήρα. Ἡ γνώση σ᾿ αὐτό τό ἐπίπεδο ἔχει τήν *μορφή* τῆς κοινωνίας καί τῆς ἀγάπης, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι καί φωτισμός καί θέωση -εἶναι ἡ πραγματική τελείωση τοῦ ἀνθρώπου.

Νά δοῦμε παρακάτω, ἀπό πού προέρχεται ἡ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου γιά τήν γνώση.

Εἴπαμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα κτιστό ὄν, ὄν πού εἰκονίζει τό Ἀπόλυτο Ὄν. Εἶναι κατ᾿ εἰκόνα Θεοῦ καλούμενος νά γίνει καθ᾿ ὁμοίωση,νά ἀποκτᾶ καί νά κοινωνάει ὅλες τίς θεϊκές ἐνέργειές Του. Αὐτό πρέπει νά γίνει, ἐπειδή δέν κτίσθηκε νά παραμείνει μία ἁπλή εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά νά μεταλαμβάνει τήν ζωή τοῦ Θεοῦ. Γιά αὐτό πλάσθηκε γνωστικό ὄν, γιά νά προχωράει σ᾿ αὐτή τή θεϊκή ζωή, νά μπορέσει νά δεῖ τόν Θεό "καθώς ἐστίν" (I Κορ. 13, 17). Ὅσον ἀφορᾶ τήν ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου γιά τήν γνώση, αὐτή ἐξηγεῖται διά τῆς εἰκονικῆς ὕπαρξης αὐτοῦ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι γνωστικό ὄν, γιατί ὁ Θεός εἶναι ἕνα γνωστικό Ὄν, ἄν καί ἡ γνώση στό θεῖο ἐπίπεδο ἔχει ἄλλη διάσταση.

Ὁ Θεός ὡς τριαδικό Ὄν καθορίζεται, μεταξύ ἄλλων, καί διά τῆς γνώσης. Κάθε τριαδική Ὑπόσταση γνωρίζει τήν ἄλλη[16], καί μεταλαμβάνει ἀπό τήν ἄλλη τά προσωπικά καί μοναδικά της δῶρα. Δέν ἔχει τήν μορφή τῆς ἀνθρώπινης γνώσης, ἀλλά εἶναι θεϊκή γνώση. Δέν μποροῦμε νά καταλάβουμε ποιά εἶναι ἡ σχέση πού δημιουργεῖται μεταξύ τῶν θείων Προσώπων δι᾿ αὐτῆς τῆς τριαδικῆς γνώσης, οὔτε πώς πραγματοποιεῖται. Ἀντιλαμβανόμαστε μόνο ὅτι τά Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος μ᾿ ἕνα θεῖο καί μυστικό τρόπο ἀλληλογνωρίζονται.

Τά πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος συνυπάρχουν ἔχοντας ὡς ἐσωτερικό "νόμο" σχολιάζοντας τόν Ἁγ. Παλαμᾶ ὅτι ἡ οὐσία τοῦ

16. D. Stăniloae, *Theologia Dogmatica Ortodoxa*, EIB, Bucuresti, 1996, σ. 206.

Θεοῦ προϋποθέτει τήν σχέση καί τήν κοινωνία, προσδιορίζει τόν Θεό νά εἶναι "πρός τι". "Πρός τι" ἀπό τό inter- ὑποστατικό ἐσωτερικό Του[17]. Χωρίς αὐτό τό δομικό στοιχεῖο ὁ Θεός δέν θά μποροῦσε νά ὑπάρχει ὡς Πατέρας. Υἱός καί Ἅγιο Πνεῦμα[18]. Καί πέρα ἀπό αὐτό, ὁ Θεός ἔχοντας τήν ἐσωτερική δομή αὐτή γιά νά εἶναι "πρός τι", μπορεῖ νά εἶναι καί "προς τι"ἀπό τό ἐξωτερικό Του"[19].

Ὁ ἄνθρωπος ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὡς εἰκόνα Θεοῦ καθορίζεται, ἄν καί σ᾿ ἕνα κτιστό ἐπίπεδο, ἀπό τήν ἴδια δομή. Καί αὐτός πρέπει νά ὑπάρχει πρός τι, ἀπό τόν ἑαυτό του καί ἀπό τό ἐξωτερικό του. Ἔτσι, μπορεῖ νά γνωρίζει καί τούς ἄλλους ἀνθρώπους καί ὅλα τά κτιστά πράγματα πού εἶναι ἔξω ἀπό αὐτόν, ἀλλά καί τόν Θεό πού εἶναι καί μέσα καί ἔξω ἀπό τόν ἴδιο. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη νά γνωρίζει γιά νά πλησιάζει τόν Θεό πού ἔρχεται πρός αὐτόν.

Γιά αὐτή τήν γνωστική ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ὑπάρχουν καί ἄλλα θεολογικά δεδομένα. Αὐτά εἶναι οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ καί οἱ λόγοι τῶν ὄντων, πού μεσολαβοῦν στήν κοινωνία μέ τόν Θεό, τήν γνώση Του ὡς ἀγάπη. Ἡ πρώτη ἀφετηρία εἶναι αυτή τῶν ἐνεργειῶν. Αὐτές παίζουν ἕνα πάρα πολύ σημαντικό ρόλο στή γνωστική ἄνοδο πρός τόν Θεό. Τό γεγονός ὅτι εἶναι ἄκτιστες, εἶναι οὐσιῶδες. Ἄν θά ἦταν κτιστές, ὅπως ἄλλωστε πίστευαν καί πιστεύουν οἱ Λατῖνοι, τότε μεταξύ ἀνθρώπων καί Θεοῦ (πηγή αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν) δέν θά ὑπῆρχε γνώση[20], ἀλλά ἀναγνώριση, θά ἦταν μέρος ἀπό τόν κτιστό μας κόσμο. Δέν θά ἦταν κάτι καινούργιο καί ἀπαραίτητο γιά τήν ὀντολογική μας ἀνάπτυξη. Ἡ γνώση εἶναι ἡ ὑπαρξιακή προσχώρηση σ᾿ ἕνα μυστήριο, ἀλλά ὄχι μάθηση μιᾶς ἀλήθειας. Εἶναι ἡ σχέση μέ τήν Ἀλήθεια. Ἄν οἱ ἐνέργειες θά ἦταν κτιστές, ἡ γνώση δέν θά ὑπῆρχε.

Ἑπομένως, ἄν τά κτιστά ὄντα καί εἰδικά οἱ ἄνθρωποι ἔχουν σχέση μέ τόν Θεό, ἡ σχέση αὐτή ἀναφέρεται ἀποκλειστικά στίς μεθεκτές θεῖες ἐνέργειες[21]. Ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου ὡς μέθεξη διά τῶν ἐνεργειῶν στό θεϊκό Εἶναι, ἔχει σ᾿ αὐτές τίς συνθῆκες, δύο διαστάσεις. Μία πού πραγματοποιεῖται σέ σχέση μέ τίς θεῖες ἐνέργειες πού ὁ Θεός μᾶς τίς κοινωνάει, καί ἡ ἄλλη διάσταση ἀποτελεῖται

---

17. D. Stăniloae, *παραμποπή 127, στό Φιλοκαλία, Ἡ ζωή καί τά συγγράμματα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, εἰσαγωγικός λόγος, τόμ.* Z.ed. Humanitas, Bucuresti, 1999, σ. 506.

18. Τοῦ ἰδίου.

19. Τοῦ ἰδίου

20. Νικολάου Νικολαΐδη, *Ἡ ὑπό τοῦ Ὄντος ἐξ οὐκ ὄντων δημιουργία τῶν ὄντων, κατά τόν Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ, στό Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν,* ἐκδ. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2000, σ. 295.

21. *Περί θείων ἐνεργειῶν,* 41, Π. Χρήστου, τόμ. Β, σ. 126.

ἀπό τήν ἀνάκαλυψη αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν στήν ἴδια τήν δομή καί ὕπαρξή μας ὡς κτιστῶν ὄντων. Ἐμεῖς ὡς ἄνθρωποι καί γενικά ὅλα τά κτιστά ὄντα, πλασθήκαμε διά τῶν θείων ἐνεργειῶν. Αὐτές οἱ ἐνέργειες ὡς οὐδιώδεις καί φυσικές κινήσεις τῆς θείας οὐσίας, ὑπάρχουσες καί πρό τοῦ κόσμου[22], στόν κατάλληλο χρόνο πραγματοποιοῦν τό θέλημα τοῦ Θεοῦ νά πράξει "ἐκ τοῦ μή ὄντος" τά κτιστά ὄντα[23]. Οἱ θεῖες ἐνέργειες δέν ἀποτελοῦν μόνο τή μεθεκτή πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί τήν ἴδια τήν ὕπαρξή μας, εἶναι μέσα μας, καί δι᾽ αὐτῶν ὑπάρχουμε. Αὐτό τό στοιχεῖο, χωρίς ἀμφιβολία, εἶναι μία ἀπό τίς πιό σημαντικές ὀντολογικές προϋποθέσεις γιά τό γνωστικό ἔργο τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτός δέν καλεῖται νά γνωρίζει ἕναν ξένο καί ἀμέθεκτο Θεό, ἀλλά ἕναν Θεό πού εἶναι διά τῶν ἐνεργειῶν Του ἡ αἰτία καί ἡ συνεχής ὑποστήριξή μας -ὑπάρχει μέσα μας. Γιά τοῦτο τό πρᾶγμα οἱ ἐνέργειες λέγονται καί "*οὐσιώδεις, ζωώσεις, σοφοποιήσεις*"[24].

Ἄλλο ἕνα θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς συμμετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου διά τῆς γνωσεως στό θεϊκό μυστήριο τό ἀποτελεῖ ἡ ὕπαρξη τῶν λόγων τῶν ὄντων. Αὐτοί ὑπῆρχαν αἰώνια στήν δημιουργική βούληση τοῦ Θεοῦ[25] καί καθιστοῦν ὅλη τήν κτιστή πραγματεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτοί ἀποτελοῦν τήν λογική τῆς κτίσεως, τήν λογιότητά της. Οἱ λόγοι τῶν ὄντων μᾶς φανερώνουν τό νόημα τῆς κτίσεως καί ταυτόχρονα τό νόημα τῆς ὕπαρξής μας. Εἶναι καί πέρα ἀπό αὐτό πηγή θεογνωσίας γιατί κάθε ὄν ἔχει θεία κατασκευή. Αὐτό τό λέει ὁ Ἅγιος Παλαμᾶς-"*Διά τῆς γνώσεως τῶν ὄντων πρός τόν αἴτιον τῶν ὄντων ἀνάγεσθαι τους γε ἀληθεῖς φιλόσοφους*"[26].

Ἡ λογιότητα τοῦ κόσμου καί εἰδικά τοῦ ἀνθρώπου κάνει δυνατή τήν πρόσβαση αὐτοῦ στό θεϊκό Ὄν, στό θεῖο Λόγο τῆς Ἁγίας Τριάδος. Αὐτός ὁ Λόγος εἶναι ἡ αἰτία καί πηγή τῶν λόγων. Ἡ κατανόηση καί γνώση τῶν λόγων τῶν ὄντων θά εἶναι καί ἡ γνώση σ᾽ ἕνα ὀντολογικό καί πνευματικό ἐπίπεδο, τοῦ Λόγου ὡς πηγῆς αὐτῶν. Ὁ κόσμος σ᾽ αὐτή τήν ἐνέργεια γίνεται τό μέγα δεῖγμα τοῦ Θεοῦ καί ὁ οὐράνιος κήρυξ Αὐτοῦ[27], ἡ κτίση καθώς καί ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἀνακεφαλαίωση καί ἐπίλογος αὐτῆς "*οἱονεί γάρ τί σύγγραμμα...*

---

22. Τοῦ ἰδίου, 21, τόμ. Β', 112.

23. Νικολάου Νικολαΐδη, *ὅ.π.*, σ. 293.

24. *Περί ἑνώσεως καί διακρίσεως* 13, Π. Χρήστου, τομ. Β, σ. 78.

25. *Πρός Ἀκίνδυνον ἀντιρρητικός* Ε, 12, 44, Π. Χρήστου, τόμ. Γ', σ. 320-321.

26. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 1,1,16, Π. Χρήστου τόμ. Α', σ. 380.

27. Ἁγ. Γρηγόριος ο Παλαμᾶς, *Ὁμιλία ΝΓ*, apud τόν Μητρ. Ἀμφιλοχίου Ραντοβιτς, *Το μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τον Ἅγιον Γρηγοριον τον Παλαμὰν*, Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1991, σ. 39.

αὐθυποστάτου Λόγου"[28].

Κλείνοντας, ἐπαναλαμβάνουμε ὅτι ἡ γνωστική ἰδιότητα τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται ἀπό τήν θεϊκή δημιουργία του, ὄντας μία ὕπαρξη κατ᾿ εἰκόνα τοῦ Ἀπόλυτου Ὄντος[29]. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι γνωστικό ὄν ἐπειδή καί ὁ Δημιουργός του εἶναι γνωστικό Ὄν, καί ἐπειδή ἐξαρτᾶται ὡς ὕπαρξη ἀπό αὐτό τό Ὄν. Ὅλες οἱ γνωστικές ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν ὀντολογικές συνέπειες καί βάσεις. Ἡ γνώση δέν εἶναι μία πράξη οὐδέτερη γιά τήν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά ἔχει ὀντολογική σημασία. Αὐτό ἐπειδή σέ σχέση μέ τόν Θεό ἡ γνώση του εἶναι ταυτόχρονα καί κοινωνία καί ἀγάπη, εἶναι δηλαδή ἡ τέλεση καί πραγματοποίηση τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

β) Ἡ ὀντολογία ἤ ἡ υποστατική ἀρχή τοῦ ὄντος -τριαδική καί ἀνθρωπολογική προοπτική τοῦ εἶναι

Ἄν στίς παραπάνω παρατηρήσεις προσπαθήσαμε νά ὑποδείξουμε ποιά εἶναι τά ὀντολογικά θεμέλια τῆς γνώσεως, γιατί ὑπάρχει γνώση καί γιατί πρέπει ὁ ἄνθρωπος νά γνωρίζει κάτι, νά δοῦμε στή συνέχεια ποιά εἶναι, κατ᾿ ἀρχάς, ἡ μορφή αὐτῆς τῆς γνώσεως καί μετά νά ὑπογραμμίσουμε τίς ἀπαιτήσεις πραγματοποίησης αὐτῆς.

Ἡ μορφή τῆς γνωστικῆς πραγματείας εἶναι προσωπική ἤ ὑποστατική. Καί ὁ ἄνθρωπος καί ὁ Θεός τόν ὁποῖο πρέπει νά τόν γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος εἶναι πρόσωπα. Εἶναι γεγονός ὅτι μία οὐσία δέν ὑφίσταται παρά μόνο εἰς μία ὑπόσταση. Ἔτσι καί ὁ Θεός μέ τήν ἀπρόσιτή Του οὐσία καί ὁ ἄνθρωπος μέ τή κτιστή του οὐσία ὑπάρχουν ἐν ὑποστάσει. Τό πρόσωπο διασώζει τήν γνώση ἀπό μία ἀφαίρεσή της, ὅπως τήν ἀντιλαμβανόμαστε στήν ἀρχαία φιλοσοφία. Ἡ γνώση ἦταν μία κατανόηση μερικῶν ἀνυπόστατων ἰδεῶν, μία ἀφηρημένη γνώση ἑνός ἀπρόσωπου Ὄντος.

Εἰς τό παραδοσιακό πνεῦμα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς μιλάει γιά ἕναν Θεό ἐν ὑποστάσει, ἕνα προσωπικό Θεό. Μιλάει γιά ἕνα Θεό μέ τρία Πρόσωπα πού ἔχει προσωπικές σχέσεις μέ τόν ἄνθρωπο. Δέν εἶναι τό ὄντως ὄν τῆς κλασικῆς φιλοσοφίας, ἀλλά ὁ Ὤν[30], ὅπως ἀνακαλύφθηκε στόν Μωϋσῆ ὅταν τοῦ εἶπε -"*Ἐγώ εἰμί ὁ Ὤν*". Αὐτός ὁ Ὤν κατανοεῖται ὡς πρόσωπο ὄχι ἀπό τήν ὕπαρξη τῆς οὐσίας Του, ἀλλά ἡ οὐσία κατανοεῖται ἀπό τήν

---

28. *Πρός Βαρλαάμ* 24, Συγγρ. Α, σ. 274.

29. Μητρ. Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *ὅ.π.*, σ. 47.

30. Γεώργιος Μαρτζέλος, *Ὀρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, σ. 58.

ὕπαρξή Του ὡς προσώπου[31].

Ὁ ὀντολογικός δεσμός ὡς γνώση μεταξύ ἀνθρώπων καί Θεοῦ, δέν πραγματοποιεῖται μόνο ἐπειδή ὁ Θεός εἶναι Πρόσωπο, ἀλλά καί ἐπειδή Αὐτός ὑποστασιάζει μία δυναμική οὐσία, ὄχι ἀφηρημένη, μία οὐσία πού μεταλαμβάνεται ὡς πρόσωπο διά τῶν ἐνεργειῶν της. Χωρίς αὐτή τήν βάση, τῆς διάκρισης μεταξύ οὐσίας καί ἐνεργειῶν δέν δύναται νά ὑπάρχει καμία προσωπική ἕνωση καί γνώση ἀνάμεσα στόν ἄνθρωπο καί στόν Θεό. Μόνο ἐπειδή καί ὁ Θεός καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι πρόσωπα δύναται νά γίνει ἡ γνώση καί ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου. Καί μόνο ἐπειδή ὁ Θεός ἐκφράζει τήν οὐσία Του ὡς πρόσωπο διά τῶν ἄκτιστων ἐνεργειῶν μπορεῖ νά ἑνωθεῖ μέ τόν ἄνθρωπο χωρίς νά διαλυθεῖ. Κατά τόν Παλαμᾶ αὐτές οἱ ἐνέργειες ὡς θεοποιά δῶρα εἶναι ἐνυπόστατες, ὄχι γιατί θά κατεῖχαν ὑπόσταση, ἀλλά ἐπειδή ἑνώνονται καί μεταλαμβάνονται σέ μία συγκεκριμένη ἀνθρώπινη ὑπόσταση[32].

Τό γεγονός ὅτι εἶναι Πρόσωπο προσδιορίζει τόν τρόπο τῆς κοινωνίας Του μέ τούς ἀνθρώπους, κοινωνία πού πραγματοποιεῖται σ᾽ αὐτές τίς συνθῆκες, μ᾽ ἕνα πλήρη τρόπο. Ἄν οἱ ἐνέργειές Του εἶναι ἀχώριστες ἀπό τήν οὐσία Του, σημαίνει ὅτι σέ κάθε προσωπική πράξη καί ἐνέργεια εἶναι παρών ὁ Θεός πλήρης, ὅλο τό εἶναι Του βρίσκεται σ᾽ αὐτή τήν πράξη, ὅμως κάθε φορά διαφορετικά. Εἶναι προφανῶς ὅτι σέ κάθε πράξη ἑνός προσώπου βρίσκεται ὅλο τό πρόσωπο, ἄν και μέ ἄλλο τρόπο. Ἡ οὐσία εἶναι ὁλόκληρη σέ κάθε ἐνέργεια, καί παρ᾽ ὅλα αὐτά αὐτή παραμένει μία ἄπειρη πηγή γνώσεως πού μπορεῖ πάντα νά ἐκφρασθεῖ σέ ἄλλες καί διάφορες μορφές καί ἐνέργειες[33].

Τό Πρόσωπο βρίσκεται στή βάση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ *ἐν ταῖς ἐνεργείαις* Αὐτοῦ. Μεταλαμβάνουν τούς χαρακτῆρες τῆς ὑπόστασης ἀπό τήν ὑπόσταση, πού δέν εἶναι ἴδια ἡ ἴδια ὑπόσταση. Δέν γίνεται νά μεταλαμβάνει ἡ ἴδια ἡ ὑπόσταση, ἐπειδή τότε τό μυστήριό της θά διαλυθεῖ[34]. Ὁπότε ἡ γνώση ἔχει μία ἄπειρη διάσταση, λόγω τῆς ἀποφατικῆς δομῆς τοῦ προσώπου.

Ὅλα ὅσα εἴπαμε γιά τόν Θεό, περί τῆς ὑπόστασης καί τῶν ἐνεργειῶν ἰσχύουν καί στή περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου, διαφέρουν μόνο στό οὐσιώδες ἐπίπεδο τῆς οὐσίας. Ἡ μία οὐσία τοῦ Θεοῦ πού εἶναι θεϊκή, ἀπόλυτη καί ἡ ἄλλη τοῦ ἀνθρώπου πού εἶναι κτιστή,

---

31. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων* I, 3, 2, 12, σ. 666.

32. Τοῦ ἰδίου, 3, 1, 9, τόμ. Α, σ. 623.

33. D. Staniloae, *Ἡ ζωή καί τά συγγράμματα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ὅ.π.*, σ. 225.

34. D. Stăniloae, *παραπομπή 77, ὅ.π.*, σ. 401.

ἀνθρώπινη. Αὐτή ἡ διάκριση, πράγματι, κάνει δυνατή τή κοινωνία μεταξύ τῶν δύο εἰδῶν προσώπων, κοινωνία πού γίνεται ἕνας συνεχής διάλογος γνώσεως.

Νά παρατηρήσουμε ποιός εἶναι ὁ τρόπος πραγματοποίησης αὐτῆς τῆς γνώσης καί ποιές εἶναι οἱ προϋποθέσεις αὐτῆς.

γ) Ἡ Θεολογική γνωσιολογία ὡς ὑπαρξιακή μέθεξη τοῦ θεϊκοῦ Εἶναι -χριστολογική προσέγγιση

Ἀπό ὅσα ἔχουμε πεῖ ἕως ἐδῶ, συμπεραίνουμε ὅτι ἡ γνώση εἶναι μία πράξη θεολογική καί ὑπαρξιακή. Στοχεύει στήν τελείωσή μας καί τήν ἐκπλήρωση τῆς κλήσης μας γιά νά αὐξάνουμε "*δέ ἐν χάριτι καί γνώσει τοῦ Κυρίου*" (Β'Πετ. γ', 18). Ἡ δυνατότητα πραγματοποίησης αὐτῆς τῆς γνώσεως συνδέεται ὅπως τό ὑπογραμμίσαμε ἤδη, μέ τήν οὐσία ἡ ὁποία βρίσκεται στήν βάση τοῦ θεϊκοῦ ὄντος. Ἡ μέθεξη τοῦ Ὄντος θά εἶναι ἡ συμμετοχή τοῦ ἀνθρώπου στήν ὕπαρξή Του. Ὁ Ὤν θά *θεωρηθεῖ* (θα γνωρισθεῖ), ὄχι ἡ οὐσία[35]. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ Θεός ὡς ὕπαρξη μπορεῖ νά ἔρθει εἰς ἐπαφή καί κοινωνία μέ τούς ἀνθρώπους παραμένοντας ἀμέθεκτος καί ἀπρόσιτος στήν οὐσία Του[36].

Ἡ γνώση εἶναι, λοιπόν θεολογική ἐπειδή σκοπεύει στήν ἀνακάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἔργο πού θά τόν ὁδηγεῖ στήν τελείωσή του. Ὁ Θεός καλεῖ τόν ἄνθρωπο νά τόν γνωρίσει καί νά ἑνωθεῖ μέ Αὐτόν. Αὐτή ἡ ἐργασία δέν γίνεται μόνο ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἀνθρώπου. Καί ὁ Θεός συμμετέχει σ᾽ αὐτό τό ἔργο προσφέροντας στόν ἄνθρωπο τήν γέφυρα μέσω τῆς ὁποίας θά μπορέσει νά ἀνέβει πρός Αὐτόν καί νά Τόν προσεγγίσει. Αὐτή ἡ γέφυρα εἶναι ὁ Υἱός Του, Τόν ὁποῖο τόν παραδίδει γιά νά φτάσουμε "*εἰς τήν ἑνότητα τῆς πίστεως καί τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*" Ἐφ. 4, 13.

Ὁ Θεός μᾶς βοηθάει σ᾽ αὐτή τήν ὁδό τῆς θεογονωσίας διά τοῦ Λόγου του, μᾶς μιλάει δι᾽ Αὐτοῦ γιά νά Τόν κατανοήσουμε. Μᾶς χαρίζει ἕναν Διδάσκαλο θεογνωσίας[37], ἕναν πού ἤξερε τά ἐνδόμυχα καί τά βάθη τοῦ Θεοῦ, καί θά μποροῦσε νά Τόν ἐκφράζει λογικά γιά τήν κατανόηση καί τόν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θεογνωσία εἶναι, ἑπομένως, ἕνας λογικός διάλογος μεταξύ ἀνθρώπου καί Θεοῦ. Εἶναι μία συμμετοχή στό μυστήριο τῆς θεότητας τῆς Ἁγίας

---

35. Γεωργίου Μαντζαρίδη, *Ἡ περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη 1963, σ. 104.

36. J. Meyendorff, *Introduction a l' etude de Grigoire Palamas*, Paris 1959, σ. 292.

37. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 3, 46 τόμ. Α', σ. 579.

Τριάδος.

Αὐτό δέν ἔγινε ὅμως διδακτικά, ἀλλά ὀντολογικά. Ὁ Λόγος δέν περιμένει κάπου μακριά ἀπό τόν ἄνθρωπο νά τόν διδάσκει τό μυστήριο τοῦ θεϊκοῦ Ὄντος, ἀλλά ἐνσαρκώνεται παίρνοντας ἀνθρώπινη μορφή. Ἄνθρωπος καί Θεός, ὁ Χριστός διδάσκει ἀπό τήν ἐμπειρία Του σάν Ἄνθρωπος, δηλαδή πώς γνώρισε Αὐτός τόν Θεό ὡς Ἄνθρωπος, ἔτσι λειτουργία Του φαίνεται νά εἶναι πιό ἀντικειμενική.

Ἡ θεογνωσία, ἐπί τέλους, εἶναι καρπός ἐμπειρίας τοῦ Χριστοῦ, συνέπεια τῆς κοινωνίας τοῦ Χριστοῦ στήν ζωή μας. Η θεογνωσία δέν εἶναι κάτι κατ᾽ ἐξοχήν νοητικό, ἀλλά ἐξαιρετικά κάτι πνευματικό. Ἡ θεογνωσία τοῦ Χριστοῦ ὡς Θεάνθρωπου εἶναι μέσον ἀπόκτησης τῶν ἀγαθῶν τοῦ Θεοῦ, τῶν θεοποιῶν καί ἄκτιστων δωρεῶν Του. Μετέχων ὁ ἄνθρωπος στη θεϊκή χάρη τοῦ Χριστοῦ, ὄχι μόνο γνωρίζει τόν Θεό, ἀλλά ἀποκτᾶ ὑπερφυσικές ἰδιότητες[38].

Χωρίς νά σταματήσει νά εἶναι κτιστός σέ αὐτή τήν διαδικασία τῆς θεογνωσίας, ὁ ἄνθρωπος πλημμυρίζεται ἀπό τίς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ζωή τοῦ Χριστοῦ εἰς τήν ζωή τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ὡς συνέπεια τήν μεταμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου κατά τήν μορφή τοῦ Θεανθρώπου Χριστοῦ. Ἄν ἐν Χριστῷ ὁ Ἄνθρωπος καί ὁ Θεός ἔχουν κοινή ἄκτιστη ἐνέργεια καί ζωή, ἐν ἀνθρώπῳ ἀναζητούντα τόν Χριστό θά ἐνεργεῖ τήν ἴδια ἐνέργεια καί ζωή τοῦ Χριστοῦ. Ἡ θεία ἐνέργεια ὑπάρχει ἐντός τοῦ ἀνθρώπου, ἔτσι δι᾽ αὐτοῦ ἐνεργεῖ ὁ ἴδιος ὁ Θεός[39]. Ἐνῶ παραμένει ἄνθρωπος ἐντός τοῦ παρόντος κόσμου ἔχοντας τήν ἐπίγεια ζωή, καθίσταται κοινωνός τῆς ἀϊδιότητος καί μετέχει τήν ζωή τῆς θεότητας[40].

Κατόπιν τούτου, ἡ διδασκαλία τοῦ Παλαμᾶ περί τοῦ ἀκτίστου χαρακτῆρος τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς τοῦ πιστοῦ, συνιστᾶ ἀνθρωπολογική ἐφαρμογή τοῦ τριαδικοῦ καί χριστολογικοῦ δόγματος. Γύρω σ᾽ αὐτά τά δύο δόγματα περιστρέφεται ὅλη ἡ ζωή τῆς Ἐκκλησίας στήν ὁποία τελεῖται ἡ θέωση καί ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου[41].

Κατά συνέπεια, ἡ πραγματική γνώση τήν ὁποία μπορει καί καλεῖται νά τήν ἀποκτάει ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζεται ἀπό τήν ἐν Χριστῷ ζωή, καί ἀπο τήν συμμετοχή του στό μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ γνώση εἶναι κατ᾽ ἐξοχήν ἐκκλησιαστική, ἐπειδή ἡ ζωή τοῦ Χριστοῦ βιώνεται εἰς τήν Ἐκκλησία. Ἀπό αὐτό τό σημεῖο

---

38. Γ. Μαντζαρίδη, *ὅ.π.*, σ. 110.
39. *PG* 91, 1076C.
40. Γ. Μαντζαρίδη, *ὅ.π.*, σ. 110.
41. Τοῦ ἰδίου.

ἀνοίγονται παρά πολλά θεολογικά καί πνευματικά θέματα. Ἡ γνώση ταυτίζεται μέ τήν πνευματική ζωή τοῦ ἀνθρώπου, καί, περί τῆς γνώσεως δέν μποροῦμε νά μιλᾶμε αὐθεντικά παρά μόνο στό ἀσκητο-μυστικό πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας.

δ) Ἡ γνώση ὡς θεωρία τῶν θείων προσώπων, ἤοι ἡ θεοπτία

Ὁ ἄνθρωπος ὄντας μία εἰκονική ὕπαρξη θά ἔπρεπε νά τείνει συνεχῶς πρός τό Πρωτότυπό του. Καί ἐπειδή τό Μοντέλο τουεῖναι μία τριαδική Ὕπαρξη, ἕνας Θεός μέ τρεῖς Ὑποστάσεις, ὁ ἄνθρωπος θά βρεθεῖ πάντοτε σέ μία ὀντολογική ἔνταση πού σκοπεύει τήν γνώση τῶν τριῶν θεϊκῶν Προσώπων. Θά ἐπιθυμεῖ πάντοτε νά φτάσει σέ μία τέλεια προσωπική σχέση μέ τά θεϊκά Πρόσωπα.

Αὐτή ἡ ὁδός τῆς θεογνωσίας ἔχει ὡς πνευματικό τέλος τήν θεωρία τῶν θείων Προσώπων, θεωρία πού εἶναι ἡ πλήρης γνώσης αὐτῶν. Ὁ ἄνθρωπος θά ἔπρεπε νά φτάσει στό ὕψος τῶν ἀγγέλων πού θεωροῦν τό Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ (*Μθ.* 18, 10). Ἡ θεωρία ἤ ἡ θεοπτία ὅπως τήν ὀνομάζουν εἰδικά οἱ νηπτικοί πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἀποτελεῖ τή στόχευση τῶν ἀνθρώπων. Εἶναι μία κατάσταση τελειότητας στήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος χαίρεται ἀπό τήν ζωή τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ ὡς φῶς. Εἶναι μία θεωρία εἰς τό ἄκτιστο φῶς τῆς θεότητας, τοῦ ἰδίου Θεοῦ.

Ἡ θεοπτία εἶναι γιά τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ ἡ τέλεια ὁδός πρός τήν πραγματική καί ἀληθινή γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ θεωρία εἶναι γνώση πέρα ἀπό ὁποιαδήποτε γνώση, καί τήν ὀνομάζουμε γνώση μόνο συμβολικά, μεταφορικά, "*καθ᾽ ὑπεροχήν*"[42]. Αὐτή δέν σημαίνει ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀγνωσία, ἐπειδή ἄν καί λέει ὅτι εἶναι πέρα ἀπό ὁποιαδήποτε γνώση, κάπου ἀλλοῦ λέει ὅτι εἶναι ἡ πραγματική γνώση περί τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ.

Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ γνώση δέν μπορεῖ νά εἶναι τό τελευταῖο σημεῖο τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ ἀνθρώπου, διότι ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος, ἄν καί εἶναι πνευματική, εἶναι πιό κάτω ἀπό τό φῶς τοῦ Θεοῦ τό ὁποῖο καλεῖται ὁ ἄνθρωπος νά τό βιώνει. Ἡ γνώση εἶναι μία φυσική δύναμη ἡ ὁποία γίνεται πνευματική διά τοῦ Φωτός τοῦ Χριστοῦ. Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Ἀπ. Παῦλος λέει ὅτι ὁ Θεός "ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρός τόν φωτισμόν τῆς γνώσεως". (*Β΄Κορ.* 4, 6). Ἡ γνώση μας φωτίζεται ἀπό τό ἀΐδιο φῶς τῆς θεότητας[43]. Κάτι ἄλλο εἶναι ἡ γνώση, καί κάτι ἄλλο

---

42. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 3, 17, τόμ. Α΄, σ. 553.

43. Ἀγ. Γρηγόριος Παλαμᾶς, apud. D. Stăniloae, *Calea spre lumina la Sf. Grigore Palama*, στό Anuarul Institutului Theologie Sibiu, nr. VI, 1930, s. 67.

τό πνευματικό φῶς. Ἄν τήν πρώτη τήν κατέχει ὁ ἄνθρωπος, τό φῶς πού μεταμορφώνει τήν γνώση πρός τήν γνώση τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ μόνο οἱ πνευματικοί ἄνθρωποι τό ἀποκτοῦν[44].

Ἐπομένως δέν μιλᾶμε μόνο γιά μία ἀληθινή γνώση πού πραγματοποιεῖται διά τῆς θεοπτίας, ἀλλά μιλᾶμε καί γιά μία αὔξηση καί ἄνοδο τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν γνωστική του στάση πρός τήν θεωρητική. Μιλᾶμε γιά μία μεταμόρφωση τῆς γνώσεως ὡς φυσική δύναμη τοῦ ἀνθρώπου, πρός μία πραγματική γνώση εἰς τό φῶς τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος.

Ἡ φυσική γνώση περί Θεοῦ, ἤ ἡ καταφατική θεολογία κατά τόν Παλαμᾶ δύναται νά πραγματοποιηθεῖ καί ἀπό τούς ἀνθρώπους πού δέν καθάρισαν τήν ψυχή τους ἀπό τά πάθη, ἐνῶ ἡ πνευματική γνώση ὡς ἀποφατική θεολογία ἤ ὡς θεοπτία, γίνεται διά τῆς ἑνώσεως τοῦ Ἀνθρώπου μέ τόν Θεό[45].

Ἡ ἑνωτική γνώση εἶναι ἡ τέλεια γνώση ἐπειδή ἀποτελεῖ τήν κορυφή τῆς προσωπικῆς σχέσης ἀνθρώπων καί Θεοῦ. Ἡ πραγματική γνώση εἶναι μία θεωρία τῶν θεϊκῶν Προσώπων μέ τά ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος βρέθηκε σέ προσωπικές σχέσεις ὅλη τήν πνευματική του ἄνοδο. Ἄν στήν ἀρχή ἡ γνώση ἦταν συμβολική, "*ἐν αἰνίγματι*" ὅπως λέει ὁ Ἀπ. Παῦλος, ἡ ἕνωσή του μέ τόν Θεό εἶναι μία γνώση "*πρόσωπον πρός πρόσωπον*" (*Α'Κορ.*, 13, 2).

Ἡ θεοπτία, ἡ θεωρία τοῦ θείου φωτός δέν εἶναι μία ἀφηρημένη δράση. Ὁ ἄνθρωπος δέν θεωρεῖ ἕνα ἁπλό καί φυσικό φῶς, ἀλλά ἕνα θεῖο καί ἐνυπόστατο φῶς[46], ἕνα φῶς πού μεταλαμβάνεται διά τοῦ Προσώπου. Ἔτσι, δυνάμεθα νά μιλήσουμε γιά μία προσωπική θεωρία τοῦ Θεοῦ γιά μία προσωπική γνώση τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος δέν γνωρίζει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλά τίς ἐνέργειες Αὐτοῦ. Τό φῶς εἶναι ὁ τρόπος ἐκφράσεως τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Δέν εἶναι ἕνα ἀφηρημένο φῶς, καθώς δέν εἶναι ἔτσι οὔτε οἱ ἐνέργειές Του. Εἶναι ἕνα ἐνυπόστατο φῶς, ἕνα φῶς τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ θεωρία αὐτοῦ τοῦ ἄκτιστου φωτός, εἶναι ἡ θεωρία τῶν θείων Προσώπων καί, ταυτόχρονα, μία ἑνωτική γνώση αὐτῶν τῶν Προσώπων.

Ἡ προσωπική ἕνωση μέ τόν Θεό, ἀπό τήν ἄλλη μεριά, εἰσάγει εἰς τό θέμα μας ἄλλη οὐσιώδη διάσταση τῆς τελείωσης τοῦ ἀνθρώπου πού εἶναι ἡ θέωση. Ἡ θέωση ὅπως ἀντιλαμβανόμεθα ταυτίζεται μέ τήν θεοπτία καί μέ τήν ἀληθινή γνώση περί τοῦ Ὄντος. Κατά συνέπεια, δέν μποροῦμε νά μιλήσουμε περί τῆς γνώσεως χωρίς νά

---

44. *Τοῦ ἰδίου, σ. 67.*

45. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 1, 3, 42. σ. 453.

46. D. Stăniloae, *παραπομπή* 102, *ὅ.π., σ.* 390.

τήν προσεγγίσουμε ἀπό τήν ὄψη τῆς θέωσης.

ε) Ἡ θέωση -προσωπική γνώση τοῦ θείου Ὄντος

Ἡ θέωση εἶναι ἕνα μυστικό γεγονός, εἶναι η ἐκπλήρωση τῆς κλήσης καί τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Κατά τόν Παλαμᾶ ἡ πραγματοποίηση αὐτή ἐξαρτᾶται ἀπό τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, ἤ θεούμενες ἐνέργειες οἱ ὁποῖες πηγάζουν ὅπως τό ἔχουμε τονίσει ἀπό τήν οὐσία Του[47].

Ἡ θέωση εἶναι μέ ἄλλα λόγια, ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν διάσταση τῆς ἱκανότητάς του νά συμμετέχει στό θεῖο Ὄν ὡς Τριάδα Προσώπων. Εἶναι ὅπως παρατηρεῖ ὁ π. Στανιλοάε ἡ πλήρης ἱκανότητα αὐτοῦ γιά νά κοινωνεῖ ἀπό τίς θεϊκές τοῦ Θεοῦ ἐνέργειες. Ὁ θεούμενος ἄνθρωπος μπορεῖ σ᾽ αὐτή τήν κατάσταση νά συμμετέχει πλήρως στή ζωή τοῦ Θεοῦ. Ἑπομένως ἡ θέωση εἶναι μόνο ἡ ἀρχή τῆς θεούμενης πραγματείας τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἄνθρωπο[48].

Ἡ θέωση εἶναι ἡ τέλεια σχέση μέ τά τριαδικά Πρόσωπα, προσωπική σχέση πού ἐννοεῖται ὡς μία θεωρία *πρόσωπον πρός πρόσωπον*. Εἶναι ἡ τέλεια θεογνωσία ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει πραγματικά τόν Θεό. Ἡ θέωση εἶναι ἡ ἀληθινή γνώση, ἡ ὀντολογική γνώση, ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τόν ἴδιο τόν Κτίστη του. Γνωρίζει τήν ἴδια τήν Πηγή του, καί πλημμυρίζεται ἀπό τά θεϊκά δῶρα γιά τά ὁποῖα δημιουργήθηκε.

Ἡ θέωση εἶναι ἡ τέλεια κοινωνία μέ τόν Θεό, ἡ γνώση καί ἡ τέλεια ἕνωση. Ἡ γνώση σ᾽ αὐτό τό ἐπίπεδο σημαίνει ἕνωση, ἐπειδή ὁ θεούμενος ἄνθρωπος ἔφτασε στήν θεϊκή κατάσταση τῶν θείων Προσώπων, εἶναι Θεός κατά χάριν. Στόν κόλπο τῆς Ἁγίας Τριάδος ἡ γνώση σημαίνει, ἕνωση, ἀγάπη, κοινωνία. Ὅλα ταυτίζονται, ἡ θέωση μέ τήν γνώση, ἡ κοινωνία μέ τήν ἀγάπη, τό φῶς μέ τήν θεοπτία.

Σημειώσαμε λίγο παραπάνω τό γεγονός ὅτι στή βάση τῆς ἀνθρώπινης τελειότητας βρίσκεται ὁ Ἰησοῦς Χριστός[49], ὁ ὁποῖος ἑνώνει τήν ἀνθρωπότητα μέ τήν θεότητα εἰς τό Πρόσωπό Του. Ἡ θέωση εἶναι ἡ μίμηση τοῦ Χριστοῦ, δηλαδή ἡ ἕνωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης μας μέ τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι ἡ ἐκτέλεση τῶν λόγων τοῦ Ἁγ. Παύλου πού λέει ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά φτάσει

---

47. *Περί θεοποιοῦ μεθέξεως*, τόμ. Β., Π. Χρήστου, σσ. 137-163.

48. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. Omniscop, Graiova, 1993, σ. 190.

49. Sf. Grigore Palama, *Opere complete*, εἰσαγωγή Pr. Cristian Chivu, ἐκδ. Patristica, Bucureşti, σ. 60.

εἰς τήν *ἐπίγνωσιν* τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Ἡ θέωση εἶναι, κατά συνέπεια, ἡ πραγματική γνώση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἡ προσωπική βίωση τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ.

Ὅσον ἀφορᾶ τήν θεωρία καί τήν θεοπτία γιά τίς ὁποῖες κάναμε λόγο, αὐτές εἶναι διάφορες *μορφές* τῆς ἴδιας ἀνθρώπινης καταστάσης τῆς θεώσεως[50]. Καί ἄν αὐτές εἶναι ἡ συνέπεια τῆς προσωπικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μέ τῶν θεϊκῶν Προσώπων, ἡ θέωση εἶναι καί αὐτή ἕνας καρπός τῆς προσωπικῆς σχέσης μέ τόν Θεό. Ἡ προσωπική αὐτή σχέση εἶναι, ἐξ ἄλλου, ὁ ὁρισμός τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτός πλάστηκε γιά νά κοινωνεῖ προσωπικά μέ τόν Θεό. Ἡ θέωση εἶναι ἡ κορυφή αὐτῆς τῆς προσωπικῆς σχέσεως, ἡ τέλεια ἕνωση καί γνώση τοῦ Θεοῦ. Καί ἐπειδή ὑπάρχει μία πορεία ἀνάπτυξης αὐτῆς τῆς προσωπικῆς σχέσης, ὑπάρχει καί μία ἄνοδος τῆς γνώσεως πού στοχεύει τήν θεϊκή γνώση, ἡ ἑνωτική γνώση τῶν τριαδικῶν Προσώπων.

Ἡ θέωση εἶναι ἕνα δῶρο πού δίνεται ὡς ἀρραβῶνας καί σ᾽ αὐτή τήν ζωή, ὅμως πού πραγματοποιεῖται πλήρως μετά τήν ἔξοδο ἀπό αὐτή τήν ζωή. Ἡ γνώση ὡς θεογνωσία ἐκπληρώνεται πραγματικά ὅπως καί ἡ θέωση μετά τόν θάνατο τοῦ ἀνθρώπου[51]. Ἡ θεογνωσία δέ μπορεῖ νά *ὑλοποιηθεῖ* σ᾽ αὐτό τόν κόσμο, μόνο τήν ἄλλη ζωή *ὀψόμεθα τόν Θεό καθώς ἐστίν*, θά τόν γνωρίζουμε καί θά τόν θεωροῦμε *πρόσωπον πρός πρόσωπον.*

Συμπεράσματα

Ἐναντίον τοῦ φιλοσοφικοῦ ὑπαρξισμοῦ, ὁ Ἁγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς προτείνει ἕναν προσωπικό ὑπαρξισμό βασιζόμενο ἀπό τόν προσωπικό χαρακτήρα τοῦ Ὄντος. Αὐτός ἐναντίον τῶν Λατίνων ὑποστηρίζει τό γεγονός ὅτι ἡ θεϊκή ἁπλότητα, πού δέν συνδέεται μέ τήν οὐσία, ἀλλά μέ τό θεῖο Πρόσωπο, φανερώνεται ὡς οὐσία ἐν Προσώπῳ διά τῶν πράξεων καί τῶν ἐνεργειῶν[52].

Αὐτά τά οὐσιαστικά στοιχεῖα ἔχουν μία τεράστια σημασία καί στό θέμα τῆς γνώσης. Ἡ γνώση εἶναι μία προσωπική ἐνέργεια. Εἶναι μία σχέση μέ τόν Θεό πού εἶναι ὁ ὄντως Ὤν καί τό καθ᾽ αὐτό Πρόσωπο, μία σχέση πού σκοπεύει, ὄχι μόνο στήν ἁπλή γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀλλά στήν ἕνωση μέ Αὐτόν.

---

50. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 3, 36, σ. 570.

51. *Ὑπέρ τῶν ἡσυχαζόντων*, 2, 3, 66, σ. 599.

52. J. Meyendorff, *St. Grigorie Palamas and the Orthodox Spirituality,* St. Vladimir᾽ s Seminary Press, New York, 1974, σ. 126.

Ἡ θεολογία, ἔτσι, διαφέρει ἀπό τήν φιλοσοφία στό θέμα τῆς γνώσεως, ἄν καί αὐτή βοηθάει τόν ἀνθρώπου πρός τήν τελείωσή του. Ἐνῶ ἡ φιλοσοφία θεωρεῖ μερικά πράγματα περί τοῦ ὄντος γενικά, ἡ θεολογία μᾶς εἰσάγει εἰς τόν κόσμο τῆς θεότητας ὡς πραγματική Ὕπαρξη.

Ἡ παροῦσα μελέτη εἶχε ὡς σκοπό γενικά τήν διαφοροποίηση τῶν δύο τρόπων γνώσεως, καί εἰδικά νά παρουσιάζει τά κυριότερα στοιχεῖα περί τῆς θεολογικῆς καί θεωρητικῆς γνώσεως. Θέλαμε νά τονίσουμε ποιά εἶναι ἡ διάσταση τῆς χριστιανικῆς γνώσεως καί ποιά εἶναι ἡ ἀξία της, ἔχοντας ὡς σύμβουλο πατέρα τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ.

Εἴδαμε, συνεπῶς, ὅτι ἡ γνώση ἔχει μερικές ὀντολογικές βάσεις καθώς εἶναι

- ἡ Ἀπόλυτη Αὐτοΰπαρξη πού ὑφίσταται ὡς κοινωνία Προσώπων καί ἀπό τήν ὁποία πηγάζει ἡ ὕπαρξή μας.
- ἡ διάκριση οὐσίας -ἐνεργειῶν στόν Θεό.
- ἡ ὕπαρξη τῶν λόγων τῶν ὄντων, καί ἀπό τήν κτιστή πλευρά ἡ κατ᾽ εἰκόνα δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἱκανοῦ νά φτάσει στή κατάσταση τοῦ Θεοῦ κατ᾽ ἐνέργειαν.

Μετά ταῦτα, τονίσαμε ὅτι ἡ γνώση ἔχει ὡς οὐσιώδες ὑπόβαθρο τήν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ καί τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπων, καί τήν δυνατότητα αὐτῆς τῆς γνώσεως πού πραγματοποιεῖται ἐν Χριστῷ. Τελικά προσπαθήσαμε νά δείξουμε ὅτι ἡ γνώση ἔχει θεϊκή ἀξία, εἶναι πράγματι θεογνωσία καί ταυτίζεται μέ τήν θεοπτία καί τήν θέωση, μέ τήν ἕνωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό.